
ISSN 2226-0773
HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC
ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ
Volume 13, No 9
Том 13, № 9
2024
Volume 13, No 9 Том 13, № 9
http://www.humanityspace.net
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф
ISSN 2226-0773
9 772226 077005

ISSN 2226-0773

HUMANITY SPACE
INTERNATIONAL ALMANAC

ГУМАНИТАРНОЕ ПРОСТРАНСТВО
МЕЖДУНАРОДНЫЙ АЛЬМАНАХ

Volume 13, No 9
Том 13, № 9

2024

Гуманитарное пространство. ***Международный альманах*** **ТОМ 13, № 9, 2024**
Humanity space. ***International almanac*** **VOLUME 13, No 9, 2024**

Главный редактор / Chief Editor: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
Дизайн обложки / Cover Design: **М.А. Лазарев / M.A. Lazarev**
E-mail: **humanityspace@gmail.com**

Научные редакторы / Scientific Editors: **В.П. Подвойский / V.P. Podvoysky**
E-mail: **9036167488@mail.ru**
О.В. Стукалова / O.V. Stukalova
E-mail: **stukalova@obrazfund.ru**

Веб-сайт / Website: **http://www.humanityspace.net**
http://www.humanityspace.ru
http://www.гуманитарноепространство.рф

Издательство / Publishers:
Международная академия образования / International Academy of Education
121433, Россия, г. Москва, ул. Большая Филёвская, 28, корп. 2
Bolshaya Filevskaya str., 28, building 2, Moscow 121433 Russia

Напечатано / Printed by:
ООО «АЕГ Груп» / A.E.G. Group
125009, г. Москва, Тверская улица, 27, строение 1, подъезд 2
Tverskaya str., 27, building 1, approach 2, Moscow 125009 Russia
Постер-МГУ / Poster-MSU
119296, г. Москва, ул. Молодежная, 3
Molodezhnaya, 3, Moscow 119296 Russia

Дата выпуска / Date of issue: **02.12.2024**
Реестр / Register: **ISSN 2226-0773**
DOI: 10.5281/zenodo.14244026
EDN: UAGEUP

EDITORIAL BOARD

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-730-741
EDN: VKVOLV

Проблема христианского осмысления войны в трудах свт. Николая Сербского и И.А. Ильина: богословский и философский дискурс

Ю.В. Гречко

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: snejana-grechko@yandex.ru

Ключевые слова: святитель Николай Сербский, Иван Ильин, церковь, миссия, русская философия, война, патриотизм.
Key words: St. Nicholas of Serbia, Ivan Ilyin, church, mission, Russian philosophy, war, patriotism.
Резюме: В предлагаемой статье рассматривается проблема православно-христианского осмысления феномена войны сквозь призму богословских и философских взглядов мыслителей первой половины XX в.: святителя Николая Сербского (Велимировича), осуществлявшего свое пастырское служение в условиях Первой мировой войны, и философа И.А. Ильина, остро переживавшего события этой войны и Октябрьской революции 1917 г. и Гражданской войны в России. Цель настоящей работы - сопоставить подходы и проанализировать основные положения концепций христианского отношения к проблеме войны святителя и философа, чьи умозрения базируются на православном вероучении.
Abstract: The proposed article examines the problem of the Orthodox Christian understanding of the phenomenon of war through the prism of theological and philosophical views of the thinkers of the early 20th century: St. Nicholas of Serbia (Velimirovich), who carried out his pastoral ministry during the First World War, and Ivan Ilyin, a Russian religious philosopher, who was acutely affected by the events of this war, the October Revolution of 1917, and the Civil War in Russia. The aim of this work is to compare the approaches and analyze the main points of the concepts on the Christian attitude towards war between the saint and the philosopher, whose speculations are grounded in Orthodox doctrine.
[Grechko Yu.V. The problem of Christian understanding of war in the works of St. Nicholas of Serbia and Ivan Ilyin: theological and philosophical discourse**]**

Введение.

Святитель Николай (Велимирович) родился в Сербии в конце XIX века, окончил Белградскую семинарию, затем Бернский университет в Швейцарии со степенью доктора

богословия и философский факультет Оксфордского университета. После принятия монашества и священного сана в течение года обучался в Санкт-Петербургской духовной академии и путешествовал по России, знакомясь со святынями и перенимая духовные традиции русского народа. По возвращении в Сербию преподавал в Белградской семинарии, публиковал научные статьи и беседы, выступал с публичными лекциями.

Святитель принимал деятельное участие в Первой мировой войне, где ему довелось не только приободрять своим пастырским словом воинов, но и помогать раненым и даже командовать отрядом, а позднее трудиться на дипломатическом фронте в Великобритании и США, отстаивая интересы сербского народа. Свои мысли, чувства и оценочные суждения о пережитом на войне он отражает в своем труде под названием «Война и Библия», который вышел в свет в США в 1927 г. Святитель глубоко проникается проблематикой духовного содержания и причин войны как феномена, оставляя подлинное наследие богословского осмысления военных событий. По словам святителя исход каждой войны решает Бог, грех народа - порок, который является движущей силой бедствия, и все закономерно происходящие вещи и их итог описаны в богодухновенных словах великой книги всех времен и народов - Библии.

Практически в то же время попытка духовного осмысления войны предпринимается русским религиозным философом, мыслителем, писателем и публицистом Иваном Александровичем Ильиным. Не один свой труд он посвящает этой проблеме, глубоко размышляя над переломными событиями истории, углубляясь и раскрывая темы национального духа, нравственности, сопоставляя понятия совести и патриотизма, оружия и патриотизма. Важно то, как мыслитель освящает тему преображения народа в событиях войны в духе Евангельского идеала. Под влиянием событий Первой мировой войны И.А. Ильин создает свои работы «Основное нравственное противоречие войны» (1914) и «Духовный смысл войны» (1915), а позднее, в ответ на идеи Л.Н. Толстого о непротивленчестве и в поддержку представителей Белого движения, - «О сопротивлении злу

силою» (1925). Грех человечества, который явился побудителем войны, философ обозначает как «зло». Но всякое «зло» может привести к «благу» при всецелом стремлении человека и отдельного народа к духовному осмыслению бытия.

Духовно-нравственное содержание войны.

Рассуждая о духовной природе войны, свт. Николай Сербский называет ее первопричиной грех, порождающий страх и необходимость вооружаться, а следовательно, подготавливающий почву для войны: «Если бы люди освободились от греха, кто бы тогда страшился, кто бы ковал оружие, кто бы готовился к войне? Никто» (Николай Сербский, свт., 2016: 79). Так как война - следствие греховности человека, то, по мысли свт. Николая, никакая война не может считаться праведной, справедливой, богоугодной, кроме внутренней войны человека с самим собой, своими страстями, укоренившимся в душе грехом, затемняющим видение жизненной цели и пути: «Тот, кто воюет сам с собой, может неуклонно идти правильным путем к истинной цели. Если же человек не воюет против себя, то он воюет против Бога и людей» (Николай Сербский, свт., 2016: 74).

Свт. Николай рассматривает примеры различных войн в истории человечества в свете Божественного Откровения и приходит к выводу, что всегда побеждает «та сторона, которой дает победу воля Божия» (Николай Сербский, свт., 2016: 64). Все войны, проистекающие из греховности одной или обеих сторон, происходят «по библейскому закону причинности и оканчиваются так, как им присудит Вечное, Непогрешимое Правосудие» (Николай Сербский, свт., 2016: 64), при этом побеждает та сторона, тот народ, который наиболее стоек в вере в Бога и соблюдает Его заповеди.

Свт. Николай Сербский настаивает, что для победы в войне необходимым условием является покаяние: «если ни один христианский народ не покается и не возвратится ко Христу - центру своей души и жизни, - то Бог отдаст победу народам азиатским, нехристианским» (Николай Сербский, свт., 2016: 67). А гипотетическое всеобщее покаяние христианских народов привело бы ко всеобщей победе - то есть отсутствию войны как порождения человеческой греховности: «такая победа была бы

самой блестящей, потому что тогда не было бы войны. Ибо, поскольку качество человеческого духа обусловливает победу, постольку же оно обусловливает и самую войну. О, какое было бы счастье для человечества, если бы все покаялись и все бы победили!» (Николай Сербский, свт., 2016: 66).

И.А. Ильин не ищет первопричин войны, но рассматривает ее как духовное испытание и духовный суд, ставящий человека перед выбором между инстинктом самосохранения и высшими ценностями, ответственностью человека за свою жизнь: «война учит нас брать на себя свой крест и свои дела и отвечать за них, памятуя, что каждый человек, кто бы он ни был и чем бы он ни занимался, есть сам творец своей жизни» (Ильин, 1915: 16-17). Справиться с этим духовным испытанием, как и с любым другим жизненным бременем, человек может только в том случае, когда любит нечто высшее больше, чем самого себя - это является залогом его непоколебимости, целостности, творческой энергии, нравственной красоты, героизма.

И.А. Ильин разделяет понятия «духовное значение войны» и «духовное оправдание войны». Всякая война имеет духовное значение, но не всякая война может быть оправдана в духовном смысле. Духовное значение любой войны состоит в том, что «война есть потрясение, испытание и суд для всей жизни народа, который в ней участвует; а следовательно и для ее духовных сил» (Ильин, 1915: 22-23). При этом не для каждого воюющего народа война имеет духовное оправдание, но только в случае его правоты, праведности мотивов, побудивших народ к военным действиям, и целей, ради которых начата и осуществляется война и которые обыкновенно бывают ясны и отчетливы. Духовное же значение войны определяется тем изменением, откликом, духовным подъемом, который происходит в народе во время и после войны: «Скажи мне, что вызвала война в твоей душе; скажи мне, как ты воевал, и что извлек ты из трудов и страданий войны, и я скажу тебе о том, каково было ее духовное значение в твоей жизни» (Ильин, 1915: 23).

Таким образом, в вопросе о духовном смысле войны мы видим, что философ усматривает в этом феномене большой «урок» (Ильин, 1915: 22, 24, 40) для всего человечества, а богослов

говорит о греховности как об истинной и главной первопричине данного действа. Свт. Николай настаивает на том, что покаяние - источник выхода из войны. Покаяние есть метанойя, изменение ума. Так же думает и философ Ильин, что исход войны определяется изменением, духовным подъемом в народе, который происходит во время и после войны. Это подтверждает их общую позицию на предмет духовного смысла войны.

Вопрос смерти на войне.

Главное нравственное противоречие войны, по мысли И.А. Ильина, проистекает из вопроса о том, может ли и при каких условиях человек убить другого человека. Философ констатирует, что этот вопрос возникает не только относительно войны, но и менее масштабных смертной казни, политического или уголовного убийства, однако именно в случае военных действий имеет место обязательное массовое организованное убийство, «будь то гражданская война в ее единичных или повсеместных вспышках или война международная» (Ильин, 1995b: 9). Кроме того, И.А. Ильин замечает, что в целом во всей истории человечества происходили убийства лучших людей худшими, пока последним не давали организованный и планомерный отпор: «Так всегда было, и так всегда будет: радикальное зло, живущее в человеке, торжествует до тех пор, пока не обуздывается и поскольку не сдерживается; и всюду, где эта обуздывающая и сдерживающая сила не восстает в самом индивидууме, она должна прийти и приходит извне, от других, в виде внешнего сопротивления и вызываемого им страха и страдания» (Ильин, 1995a: 168-169).

Свт. Николай (Велимирович), называющий войну «быстрой Божией расплатой за долго длящиеся дела человеческие в мирное время» (Николай Сербский, свт., 2016: 29), настаивает на том, что на войне не бывает случайных смертей, но «каждая пуля попадает туда, куда надо» (Николай Сербский, свт., 2016: 29), подчеркивая, таким образом, что во всем, происходящем во время войны проявляется воля Божия, даже если стороннему наблюдателю события кажутся ужасным совпадением или случайностью.

Война и оружие.

Называя народное покаяние необходимым условием победы в войне, свт. Николай Сербский утверждает малозначимость качества и количества вооружения, так как, согласно Божественному Откровению, оружие не решает исхода войны, не помогает в ней. «Что же тогда помогает? Помогает абсолютно только Божия сила. Бог же помогает верующим, чистым и праведным одолеть неверующих, нечистых и неправедных» (Николай Сербский, свт., 2016: 51).

Поэтому для достижения победы недостаточно просто успешно воевать, но «необходимо воевать, оставаясь на духовной высоте» (Ильин, 1915: 45-46): по мысли И.А. Ильина в народе должен быть воинственный подъем духа и личное бесстрашие, но не озлобление, ненависть или презрение к врагу и уличные погромы; должны иметь место искусное обезврежение врага, обдуманность и осторожность, а не месть, жестокость, низменная хитрость, корыстная травля, недопустима система национального шпионажа. Православному воинству, воспринимающему свое участие в войне как служение жизнью и смертью, философ предлагает сочетать молитву и ратное дело, напутствуя представителей Белого движения обращением: «Да будет ваш меч молитвой, и молитва ваша да будет мечом!» (Ильин, 1995а: 33).

Война и Божественная любовь.

Как же совмещается война, с присущими ей убийствами, разрушениями и бедствиями, человеческим горем, и Божественная любовь? Свт. Николай приводит пример убийства Каином Авеля как типичного для всего человечества преступления, причиной которого была зависть и недостаток любви, возникшие вследствие первого греха прародителей. «В чем же типичность этого начального преступления? В том, что грех человека перед человеком является следствием греха человека перед Богом. Или другими словами - говоря о войне: война человека против человека является следствием войны человека против Бога» (Николай Сербский, свт., 2016: 19). Людям, задающимся вопросом как милостивый Бог допускает ужасы войны, святитель отвечает встречным вопросом: «как люди, которым Бог ясно открыл Свою волю и Свой закон, могут

без стыда и покаяния непрестанно оскорблять Бога и попирать Его закон?» (Николай Сербский, свт., 2016: 78).

И.А. Ильин также обращает внимание на нравственное падение человека, эгоизм, поиск своего и недоверие другим, недостаток сердечной доброты в людях, которые предшествуют войне и условия для преодоления которых война предоставляет: «И вот война вторглась неожиданно в нашу жизнь и заставила нас гореть не о себе и работать не для себя. Она создала возможность взаимного понимания и доверия, она вызвала нас на щедрость и пробудила в нас даже доброту» (Ильин, 1915: 7-8).

Война по мысли философа способствует преодолению разделения между людьми, объединяя их в любви к общей Родине, радости о ее успехах и высоте, скорби о неудачах и несовершенствах, общем ратном делании: «Там нет этого разъединяющего настроения „я, а не другие“. Там - мы; мы - русский народ. И для всех нас сообща - там решается один вопрос: о нашем общем деле, о нашем общем духовном достоянии» (Ильин, 1915: 9-10). Защита Родины с оружием в руках - непосредственное следствие любви к ней, которая сильнее страха смерти, подобно тому, как защищает мать своего ребенка или муж свою жену, «И вот так же просто встают люди на защиту своей родины и ее духовного достояния» (Ильин, 1915: 19).

Война и мир. Победа в войне.

Если война воспринимается как бедствие, неизбежное зло, то противоположный ей мир должен быть неким благом, добром, однако свт. Николай Сербский отмечает, что люди стремятся к миру ради сомнительных целей: культуры, экономического прогресса, сохранения произведений человеческого искусства, государства, обеспечения личного существования: «Люди не знают цели мира, которого добиваются. А тем, кто сейчас больше всего настаивает на мире, он нужен для более удобного и беспрепятственного поклонения своим идолам. К чему ведет подобный мир?» (Николай Сербский, свт., 2016: 79). Кроме того, звучащие в обществе призывы к миру и разоружению свт. Николай считает прикрытием военной тактики, так как о мире, как и о честности или здоровье, много не говорят, пока они есть, и видит в этом

исполнение пророческого слова Иеремии: *«говорят: “мир, мир”, а мира нет»* (Иер. 8:11).

Свт. Николай Сербский настаивает, что исход войны зависит от моральных качеств народов и отдельных людей, в ней участвующих. Даже если война ведется с благими целями, ради какой-то Божественной миссии, наказания или исправления другого народа, никто не должен преступать заповеди закона Божьего: «Если только один солдат войска совершит кражу, займется мародерством, прелюбодеянием или осквернением святыни или совершит какой-либо другой грех против Божиего закона, - то этим он создает препятствие к военной удаче всей армии» (Николай Сербский, свт., 2016: 29).

И.А. Ильин, напротив, не исключает возможности победы в войне без духовного преображения, однако отрицает ценность такой победы и сравнивает ее с поражением. Война по мысли философа не только отдельный этап в истории народа, время ратного подвига, но и органическая часть его внутренней жизни, требующая напряжения нравственных сил, самоотверженного труда над внутренним устроением, духовного подъема. «Этот духовный подъем необходим сам по себе, а не только для победы. Он есть уже достижение и преодоление; он есть безусловная ценность. А победа армии будет его неизбежным результатом, его необходимым и естественным плодом. Ратная победа, без духовного подъема, будет поражением, а духовный подъем, создавшийся и удержавшийся на должной высоте, исключает всякое поражение. Он повлечет за собою не только ратную победу, но и другие, непредвидимые, неоценимые заранее достижения» (Ильин, 1915: 47-48).

При этом И.А. Ильин предостерегает, что победа в войне также не должна вызывать в народе самодовольство, чувство избранности, права на гегемонию «и руководительство всеми другими народами; она не должна пробудить в нас хищные инстинкты и мстительные чувства и увлечь нас на путь политического и тем более духовного подавления нашего врага; она не должна привести нас к культу силы и милитаризма» (Ильин, 1915: 46).

Доброделание на войне.

Говоря о явлении добровольчества, И.А. Ильин считает его присущим народной жизни в целом, а не только в условиях войны. «Добровольцы, совершая доброе дело, совершают его не потому, что так велит закон государства или к этому понуждает чувство долга, но потому, что они любят свое дело, притом любят его больше себя. Здесь следует разуметь не только военных добровольцев, да и не ко всем к ним это относится; но нравственных, духовных добровольцев в самом широком смысле этого слова» (Ильин, 1915: 21). Однако война, время бед и испытаний, по мысли философа учит человека настоящему доброделанию, готовности защищать высшее, любимое более себя самого.

Свт. Николай Сербский также говорит о важности доброделания во время войны, ибо только оно способствует победе, призывает на воюющий народ милость Божию: «на войне солдат должен быть чист от греха и духом прям, должен со страхом стоять, как свеча перед Богом» (Николай Сербский, свт., 2016: 29), а развращение в среде воинства, напротив, призывает гнев Божий, влечет смерти, беды и поражение.

Преступление и наказание на войне.

Война остро ставит перед человеком не только вопрос о нравственной возможности убийства другого человека, но и о возможности собственной смерти и о том, что к ней привело. Человек, идущий на войну, анализирует свою жизнь и не находит за собой преступлений, достойных смертной казни, а себя ответственным за события, приведшие к войне, или более повинным смерти, нежели другие. Но война, по мысли И.А. Ильина, не только потрясение, но духовное испытание и духовный суд, она ставит перед человеком другой, более сложный нравственный вопрос: «какая же цена мне и моему делу, если я при первой угрозе готов бросить его, если я при первой опасности обращаюсь в бегство? Если мое дело было правое и святое, то за него сто́ит и умереть; если же его не стоит отстаивать всеми силами, тогда оно есть дело не верное и не стоящее... Тогда им не стоило и жить; и не стоило любить его и отдавать ему все свои силы» (Ильин, 1915: 14).

По мысли свт. Николая (Велимировича), война - праведный суд Божий за грехи и пороки всего народа, который собственной развращенностью и богоборчеством заслужил смерть: «Разве не заслужили смерть, и вечную смерть, люди, сотни лет попиравшие имя своего Создателя и закон Его, сотни лет воевавшие против Него? Нельзя поднимать вопроса о милости Божьей, пока не будут поняты все страшные богоборческие грехи и пороки этих народов. Да и кто может оспаривать право огородника истреблять в своем огороде захирелые овощи и насаждать здоровые? И кто может до конца проникнуть в глубины Божиего Промысла?» (Николай Сербский, свт., 2016: 32). Одновременно с этим война посылается Богом не только как справедливое наказание, но и как испытание, в котором народ может проявить свою веру и послушание.

Война и долг.

Война, ставящая человека перед угрозой внезапной смерти, по мнению И.А. Ильина, учит людей правильному отношению к своей жизни и смерти, заставляет взвесить собственные стремления, содержание жизни на предмет того, стоящи ли они, можно ли за них умереть. «Война учит нас всех, - призванных под оружие и не призванных, - жить так, чтобы смерть являлась не постылым и позорным окончанием озлобленного и хищного прозябания; но естественным увенчанием жизни, последним, самым напряженным, творческим актом ее; чтобы действительно каждому стоило защищать дело его жизни хотя бы ценою мучений и смерти» (Ильин, 1915: 17).

Отсюда И.А. Ильин выводит определение дезертира, из-за страха смерти пренебрегающего своим воинским долгом, как человека и до войны не имеющего глубокого жизненного содержания, ничего не любящего более самого себя, деморализация и духовное падение которого начинается сразу с самого призыва на войну, так как «Восстать на защиту, не опасаясь мучений и не избегая, если нужно, и смерти, поистине может только тот, кто вообще способен любить что-нибудь больше себя» (Ильин, 1915: 19).

Если же человек живет глубоким содержанием, любит свое дело, нечто высшее самого себя, то для него постоять за

дело своей жизни даже перед лицом смерти становится не долгом или жертвой, а свободным и добровольным непоколебимым естественным решением, по-другому поступить он не может. «Смерть есть конец его, но не его дела. Лучше ему не быть, решает он, чем чтобы воцарился на земле грубый произвол своекорыстных людей, идущих покорить его родину» (Ильин, 1915: 20).

Причины войны.

Написанная в период между двумя мировыми войнами книга свт. Николая (Велимировича) «Война и Библия» отражает царившие в народе предчувствия новой большой войны, где святитель с сокрушением замечает, что ее причины проистекают от завершения войны прошедшей, когда заключение мира прошло безбожно: «Они начали накапливаться после прошлой мирной конференции, на которую были приглашены воюющие стороны: но ни молитвой, ни воздаянием благодарности не был приглашен Тот Третий, Всевидящий, Решающий Фактор, без Которого не бывает ни побед, ни поражений» (Николай Сербский, свт., 2016: 57).

Говоря о более общих причинах войны, свт. Николай Сербский безапелляционно утверждает, что любая война происходит из недр человеческого грехопадения: «Среди причин как прошедших, так и грядущих войн главной и основной причиной является безбожие и отпадение от Единого Живого Бога. *“Нечестивым же нет мира, говорит Господь”* (Ис. 42:22)» (Николай Сербский, свт., 2016: 58). Святитель четко описывает механизм возникновения войн: «Грех внушает страх, страх кует оружие; таким образом, через страх, грех готовит войну» (Николай Сербский, свт., 2016: 79).

Анализируя Священное Писание и жизненный опыт, свт. Николай Сербский находит, что мирная жизнь в изобилии часто приводит людей к эгоизму и безбожию, двуличности и идолопоклонству, лени и бесстыдству, а для отрезвления людей Бог посылает бедствия и наказания вплоть до войны. Именно от качества мирной жизни, ее богоугодности, зависит, начнется ли война: «Но мир без Бога есть колыбель войны. В мире плодятся и растут бациллы войны, а когда они размножатся и вырастут,

то война неизбежна. Хотят ее или нет - она неминуема» (Николай Сербский, свт., 2016: 57).

Заключение.

Таким образом, оба автора, несомненно, отмечают, что у любой войны имеется духовный и нравственный смысл. Один говорит о грехе как о корне любой войны, другой пишет про «зло». Но два этих понятия являются тождественными друг другу. Два автора по-своему, самобытно оценивают сущность войны, говоря о ее целях и причинах, мире и победе, роли оружия, месте и значении долга. У свт. Николая очень хорошо прослеживается реальная событийность войны, философ как будто сам пытается прожить и понять данное событие. В войне в духовном смысле нет победителей и проигравших, но есть истоки, причины и последствия. Война всегда будет в глазах народа порождением зла, как смело замечает философ И.А. Ильин, но признать в ней порождение греха получится не у всех. История нам показала множество войн, и нет страны, которая бы не испытала и не прошла подобные испытания.

ЛИТЕРАТУРА

Ильин И.А. 1915. Духовный смысл войны. Москва: Тип. Т-ва И.Д. Сытина. 48 с.

Ильин И.А. 1995a. О сопротивлении злу силою. С. 30-220. В кн.: Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга. 604, [3] с., [1] л. портр.

Ильин И.А. 1995b. Основное нравственное противоречие войны. С. 5-29.// Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. Сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга. 604, [3] с., [1] л. портр.

Николай Сербский, святитель. 2016. Война и Библия. Симферополь: Родное слово. 110 с.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

Humanity space *International almanac* VOL. 13, No 9, 2024: 742-751

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-742-751
EDN: WFARJM

Богословие и наука в жизни и деятельности священника Павла Флоренского

Н.Н. Павлюченков

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23, стр. 5а
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Novokuznetskaya str., 23, build. 5a, Moscow 115184 Russia
e-mail: npavl905@mail.ru

Ключевые слова: Флоренский, богословие, наука, религия, знание, опыт.
Key words: Florensky, theology, science, religion, knowledge, experience.
Резюме: В статье рассматривается один из аспектов деятельности священника Павла Флоренского, направленной на построение системы «цельного знания». В этой системе богословие, так же, как и наука, должно быть основано на данных опыта, в котором обретается живое и достоверное знание Бога. На основании проведенного обзора автор делает вывод, что возможный конфликт между этими двумя областями человеческого знания преодолевался стремлением к подлинности, как в богословии, так и в науке.
Abstract: The article deals with one of the aspects of the activity of the priest Pavel Florensky, aimed at building a system of "integral knowledge". In this system, theology, as well as science, must be based on the data of experience, in which a living and reliable knowledge of God is acquired. Based on the review, the author concludes that the possible conflict between these two areas of human knowledge was overcome by the desire for authenticity, both in theology and in science. **[Pavliuchenkov N.N.** Theology and Science in the Life and Activities of Priest Pavel Florensky**]**

Проблема взаимоотношений науки и богословия, как известно, возникает практически с самого начала существования науки в ее современном понимании. Один из основных признаков научного мировоззрения - восприятие только точно установленных фактов и построение на их основе теорий и гипотез. С этой точки зрения, богословие (опять же, в его современном понимании), будучи учением о Боге, основывается лишь на субъективных восприятиях отдельных лиц или отдельных народов. Наука претендует на универсальность и общезначимость, тогда как систем богословия, в принципе, может быть столько, сколько существует различных

религиозных традиций.

Подобные сопоставления можно продолжать и все они ведут к выводу о принципиально различных уровнях положения богословия и науки в пространстве человеческой мысли. Когда их пытаются поставить на один уровень, говорят о различных компетенциях, в силу чего богословие не должно вмешиваться в сферу науки, а наука не должна судить о предметах, относящихся к сфере богословия. Но такое положение не может удовлетворять ценителей точных фактов и реально могущего быть воспроизводимым опыта. Именно это обстоятельство, как представляется, чаще всего создавало и продолжает создавать почву для конфликтов, особенно в тех случаях, когда не ученые рассуждают о проблемах религиозных доктрин, а богословы критически оценивают научные теории и гипотезы.

В России в конце XIX века философ Владимир Соловьев, в рамках своей доктрины всеединства выдвинул идею синтеза богословия, философии и науки. По его мысли, ни одна из этих сфер человеческого творчества не должна претендовать на исключительность, и как богословие ущербно без учета достижений науки и философии, так и наука не может полноценно развиваться без философии и богословия. Можно сказать, что этот проект «цельного знания» остался нереализованным, но в начала XX века он увлек многих и, по крайней мере, в одном случае дал замечательный пример попытки своего осуществления.

Речь идет о жизни и деятельности Павла Александровича Флоренского, математика, религиозного философа, богослова, священника и инженера-специалиста в нескольких областях науки и техники, в 1920-е гг. работавшего преимущественно в направлении решения проблем передачи электроэнергии и разработки соответствующих электроматериалов. Этот пример еще нуждается в специальном исследовании именно на предмет выявления в опыте Флоренского успехов и неудач при реализации заданных В. Соловьевым идеалов. Флоренский немало сделал для сближения этих идеалов с православным церковным мировоззрением. То обстоятельство, что ему до конца проект В. Соловьева «воцерковить» не удалось (Павлюченков, 2023: 495-503), как представляется, не должно умалять значение

самой его попытки показать пути, по которым богословие и наука не только могут не конфликтовать между собой, но способны взаимно обогащать друг друга. В данном случае, из нескольких аспектов этой темы целесообразно выбрать и рассмотреть тот, что относится к представлениям Флоренского об объективности и достоверности того знания, которое предлагает человеку православное церковное богословие.

Не секрет, что к началу XX в. фактическое отпадение российской интеллигенции от Православной Церкви стало приобретать массовый характер. Внешние причины такой ситуации могли варьироваться (восприятие церковной догматики как «мертвой» схоластики, реакция на многие пороки в церковной жизни, отношение вообще к религии и к «религиозному культу» как к пережиткам прошлого, мешающим прогрессивному развитию человечества и др.), но в целом давало о себе знать то расцерковление «высшего» общества, которое в России продолжалось уже в нескольких поколениях.

Флоренский родился и вырос в семье, где родители принадлежали к поколению «семидесятников», - представителей интеллигенции, чья молодость прошла в эпоху реформ 1860-х - 1870-х гг. «Была такая ужасная полоса русской истории, - писал об этом о. Павел, - и сколько душ искалечено ею, сколько чистых сердец сделались несчастными и бесприютными» (Флоренский, 1992: 26).

Сам Флоренский, выяснив для себя историю и задачи своего рода, в 1911 г. принял священный сан. Он полагал, что причиной духовных нестроений «семидесятников», на уровне отдельной личности, - был сознательный и радикальный разрыв с прошлым, в котором были не только «предрассудки» и «пережитки», но и традиция предков, т. е., в случае с Россией, - святоотеческое Православие. Они, т. е. поколение 1960-х - 1870-х гг., - писал Флоренский в «Воспоминаниях», - «тогда знать не хотели ничего, кроме себя... Всё хотели не принять, как дар Божий, а создать... Отцов они, семидесятники, не признавали... Сами они хотели быть отцами. Но они не умели и не желали быть сынами» (Флоренский, 1992: 323).

Эту запись Флоренского, датированную началом 1920-х гг., можно сопоставить с его письмом к родителям в 1902 г. Это

письмо - ответ на попытки отца и матери убедить сына в том, что религиозные верования относительны и субъективны и в том, что современному человеку нужно освободиться от старых, в том числе и религиозных «пережитков». «Вы хотите, - пишет 20-летний Флоренский, - на наше прошлое... смотреть высокомерно: вот откуда высокомерное отношение к религии, к известному укладу жизни, и в этом отношении наше воспитание является величайшим злом... Сейчас, например, я считаю себя православным, а между тем, вполне признавая теоретически истинность Церкви, не могу исполнять и проводить их на практике. Символы должны быть привычными с детства, они должны срастись со своими идеями, а у меня, конечно, этого пока нет» (письмо 23 декабря 1902 г.) (Флоренский, 2015: 163).

Через месяц, после ответных писем отца и матери, Флоренский продолжит свою почтительную, но довольно жесткую отповедь: «Вы попросту отрицаете за мною то, чем я единственно дорожу: сознательное развитие мировоззрения и отбрасываю прочь предрассудки, будь они даже предрассудки интеллигенции... И почему-то вы непременно хотите вырвать эту почву у меня из-под ног, хотите, чтобы я снова носился по воздуху. Вы не хотите вникнуть в то, что дорого всему народу, не хотите посмотреть, не скрывается ли там, за грубой оболочкой, чего-нибудь ценного, а просто брезгливо отворачиваетесь... Мне кажется, всякое “да” просто претит вам, и (вам) хочется... неопределенности и неоформленности...» (письмо 21 января 1903 г.) (Флоренский, 2015: 219-220).

После этого пройдет еще год, и из-под пера Флоренского выйдет (не опубликованная при его жизни) работа - диалог, в котором один из собеседников пытается доказать, что человеку может быть дано «абсолютное мировоззрение», которое полностью раскрывает смысл жизни и такое мировоззрение есть церковное «кафолическое христианство» (Флоренский, 2018: 82-83). Слово «дано» в данном случае очень важно: Флоренский подчеркивает, что восприятие действительности «в ее истине и правде» (Флоренский, 2018: 83), как и Сама Истина, человеку не «удается», т. е. не обретается как результат накопления знаний, жизненного опыта и т. п., а *дается* - Самой Истиной. Этот тезис Флоренский отстаивал всю жизнь, вступая в жесткую полемику

везде, где, как ему казалось, проявлялись попытки *создать* новую духовную реальность, а не принимать то, что дано от Бога.

Например, такая позиция в 1904 - 1905 гг. оттолкнула молодого Флоренского от Мережковских, когда он узнал, что их критика Российской Православной Церкви сопровождается созданием своей, новой «церкви»; она же заставила его более трезво отнестись к концепциям и к личному религиозному опыту Владимира Соловьева, который после «встречи» с Софией требовал от Церкви и от христиан экуменической и социальной активности, ведущей к *созданию* всемирного теократического государства.

Наконец, можно отметить и весьма показательный факт критики Флоренским А.С. Хомякова, у которого он также вскрыл незамеченные многими фактически протестантские тенденции в восприятии Церкви. Церковь - не результат человеческого творчества и не человеку указывать, какой она должна быть, - в этом основополагающая мысль Флоренского (Флоренский, 1996: 300-309), чутко улавливавшего все попытки «иммантизировать», т. е. в данном случае - «приземлить», «очеловечить» или, как он писал, лишить «не-в-нас-сущего бытия» такие реальности, как Бог, святыня, догматы, церковные таинства (Переписка, 2001: 131). Подобные попытки своей глубинной основой имеют то самое отношение к религии как к чисто субъективному фактору в жизни человека, на которое Флоренский указывал в письмах родителям. «Вы... не хотите посмотреть, не скрывается ли там, за грубой оболочкой, чего-нибудь ценного...» - писал Флоренский в письме матери 21 января 1902 г. и писал, как можно выяснить, уже исходя из обретенного собственного опыта. Этим опытом через два года он поделился с близким другом юности А. Белым, которому рассказал, как ощутил святыню в Православной Церкви, скрытую за всеми внешними оболочками, состоящими из «тысяч недостатков»: «Для меня, - писал он в письме 15 июля 1905 г., - открылась безусловно святая сердцевина. И тогда я понял, что уже не выйду оттуда, откуда увидел все это». «Воспринимаю жизнь и святость за толстой корой грязи» (Иванова, 2004: 470) - в том кругу, в котором вращался молодой Флоренский в 1900 - 1904 гг. (Мережковские, поэты-

символисты, отошедшая от Церкви интеллигенция) это свидетельство относительно Православной Церкви в России той поры было своего рода исповедничеством.

Подозрения в возможной субъективности этого опыта для Флоренского также были к этому времени уже преодолены, о чем можно прочитать в его воспоминаниях. Флоренский вспоминал, что в его семье при воспитании детей «бессознательно» было сделано все, чтобы вызвать чувство стыдливости, неприличности быть религиозным. Религиозное чувство не подавлялось, но не допускалось до четкости; оно могло быть сильным, но должно было быть «бесформенным» (Флоренский, 1992: 126-127). Это - очень важный момент, который во многом раскрывает характер религиозности оставшейся «верующей» или не враждебной к религии российской интеллигенции в начале XX века. Молодому Флоренскому тогда недостаточно было быть просто «верующим» или субъективно уверенным в существовании какой-либо абстрактной «Высшей Реальности». Человеку, по его убеждению, нужна *конкретная* Святая Истина, с которой можно вступать в личное общение и к которой можно обращаться на «Ты». Таково, по мысли Флоренского, требование человека, обновленного христианством, и он, «покуда не удостоверится в личности Божией, покуда собственными глазами не узрит Его как Святого, до тех пор возрожденное сознание вовсе останется без Бога. Современный человек будет..., надрываясь, "взывать из глубины" ко Господу, Которого не знает, но не сможет он склониться перед тем, кто, может быть, только и имеет право силы, кто, может быть, - идол и узурпатор» (из доклада на заседании Философского кружка МДА 20 января 1906 г.) (Флоренский, 2018: 220).

На самом деле здесь был поднят весьма непростой и крайне важный вопрос религиозного опыта и критериев его подлинности. Человек должен не только в личном опыте встретить Истину, но ему еще необходимы средства убеждения в том, что открывшаяся ему Истина - не «идол и узурпатор». Флоренский, как представляется, хорошо понимал, что утверждение - «Истина сама себя делает Истиной» - может не иметь реальной силы в условиях, говоря аскетическим языком,

человеческой «самости» и «страстности», т. е. глубокой внутренней порочности, требующей от человека удовлетворения *только* своих собственных желаний. «Самостный», «страстный» человек не бывает готов принять Истину такой, как она есть и приспособлять себя к ее требованиям. Напротив, он, скорее всего, будет стремится к обратному - будет стараться приспособить Истину «под себя», а потому Истина до времени ему и не является...

И здесь большое значение имеет зафиксированный в записях и в работах Флоренского его *опыт* решения этой, на самом деле, важнейшей для многих «экзистенциальной» задачи. Флоренский пишет в воспоминаниях, что в кризисный период «обвала» его юношеского позитивистского мировоззрения в нем мучительно столкнулись два одинаково сильных убеждения: «Истина недоступна» и «Не возможно жить без Истины». «Я задыхался, - пишет он, - от неимения истины. Во всем человеческом познании не находилось ни одной надежной точки, а истина и смысл жизни были для меня тождественны» (Флоренский, 1992: 244). «Решение пришло, откуда его не ждал... В какой-то из дней, вдруг сам собой задался во мне вопрос: "А как же они?" (т. е. предки, все человечество... Осмелюсь ли я сказать, что все люди не имели и не имеют истины и, стало быть, не живые и даже не люди?) И этим вопросом стена была пробита» (Флоренский, 1992: 125).

Дальнейшее, как известно, определилось умением Флоренского, при всем его внимании ко *всем* предкам и т. н. «общечеловеческой» традиции, все же опознать и выделить на этом огромном пространстве ее центр, максимально духовное средоточие. И таким средоточием для него оказалась святоотеческая традиция Христианской Церкви, сформировавшая из Откровения Истины церковный *догмат*. Признание христианского церковного догмата за полученный опытным путем *образец* «наиценнейших» религиозных переживаний (Флоренский, 2018: 225) и попытки прояснить, обосновать этот тезис - возможно, самое существенное из всего, что попытался сделать Флоренский для сближения богословия и науки. Св. Отцы, - каждый в отдельности и в своем общем соборном разуме, - не «авторы» догматов; догматы - это не

система религиозной идеологии, выработанной на Вселенских соборах. Христианские церковные догматы - это фиксация того Откровения Истины, которое Она дает о Себе и то обстоятельство, что участники церковных соборов согласно утверждали те или иные догматы, говорит только об их едином внутреннем опыте, опыте встречи с одной и той же, объективной Истиной.

Достаточно сказать, что такое отношение к догмату в XX в. могло быть оспорено не только представителями русской религиозной философии, но и представителями русского академического богословия. «Застывшая» или «мертвая» догма - эти выражения в XX веке стали расхожими, а само слово «догмат» приобрело отрицательные коннотации как обозначение чего-то искусственно созданного, мешающего прогрессивному развитию человеческого ума и человеческого творчества. В этих условиях Флоренский принимает догмат как *указатель* верного и безопасного *пути* по дорогам духовного восхождения, которые можно уподобить подъему в горы (Иванова, 2004: 411), как «сокращенный путеводитель по вечной жизни» (Иванова, 2004: 451).

Христианство - это не только новая нравственность и новая жизнь. Это - жизнь с Богом и в Боге, для которой нужно обновление самого человека. В отличие от многих «морализаторов» начала XX века, Флоренский сумел на языке современной ему расцерковленной интеллигенции выявить тот подлинный центр церковной жизни, находясь в котором человек может преображаться в самих основах своего естества. Это, конечно, - церковное богослужение и таинство Евхаристии как его средоточие. Флоренский читал в Москве лекции по «Философии культа» в тот период (1918 - 1922), когда храмы и священство уже стали уничтожаться, - за ненадобностью для предполагаемого «светлого будущего». Флоренский в этих лекциях, обращался, прежде всего, к тем, кто свое личное будущее видел без Православной Церкви, кто не находил для Православной Церкви места в новой России. Написанные намеренно не в качестве *учебника* по литургическому богословию, эти лекции, в целом, были направлены к главной цели - всесторонне обосновать открытую Флоренским для себя

истину об *онтологическгой* потребности для человека быть церковным. Флоренский настаивал о том, что отказ человека от жизни в Церкви, с ее богослужением и таинствами, равносилен отказу человека от самого себя (Флоренский, 2004: 59).

Почти одновременно с чтением этих лекций (тексты самых поздних из них были подготовлены в 1922 г.) Флоренский приступил к важным научным исследованиям в рамках проекта электрификации ГОЭЛРО. Проводя теоретические исследования и практические опыты по передаче электроэнергии, он, очевидно, целенаправленно опыт церковного богослужения также представлял в категориях энергии, не той, о которой говорят оккультные псевдонаучные концепции, а той, что использовал в своем богословии свт. Григорий Палама - известный в истории Церкви апологет учения о реальном опыте соединения человека с Богом. И важно отметить, что в таком подходе Флоренского не было ни профанации богословия, ни увлечения псевдонаукой по образцу современных и известных ему теософских и антропософских движений.

Фактически, показав в своих работах наличие и необходимость обоснованности богословских положений данными религиозного опыта, Флоренский, в силу сложившихся обстоятельств, получил возможность реализовать свой потенциал в области науки, где опыт также является основным ключом и критерием в поиске Истины. Возможный конфликт между этими двумя направлениями преодолевался стремлением к подлинности, как в богословии, так и в науке. В дневнике, который свящ. П. Флоренский вел в 1920-е гг., есть запись под датой 23 сентября / 6 октября 1921 г. «В Академию, - писал Флоренский, - я пришел ради соединения светского общества с духовным, желая войти в духовное, как представитель светского, а теперь в рясе я выступаю, желаю войти в светское, как представитель общества духовного». «С трансформаторами, может быть, вытащу Господу хоть одну душу». И далее он фиксирует для себя факт своей молитвы к преп. Сергию перед выступлением: «не ради моего самолюбия, а ради Церкви, чтобы не смотрели на духовенство презрительно...» (Флоренский, 2017: 162-163).

ЛИТЕРАТУРА

Иванова Е.В. 2004. Павел Флоренский и символисты. Опыты литературные. Статьи. Переписка. Сост., подг. текстов и коммент. Е.В. Ивановой. М.: Языки славянской культуры. 704 с.

Павлюченков Н.Н. 2023. Богословие всеединства: от Ф.В.Й. Шеллинга к священнику П.А. Флоренскому. М.: Издательство ПСТГУ. 608 с.

Переписка. 2001. Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С.Н. Булгаковым. Томск: Водолей. 216 с.

Флоренский П.А. 2018. Богословские труды. 1902-1909. Сост. Н.Н. Павлюченков, игум. А. Трубачев; Вступ. статья, комм. Н.Н. Павлюченкова. М.: Издательство ПСТГУ. 624 с.

Флоренский П.А. 1992 Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. Сост.: игумен Андроник (Трубачев), М.С. Трубачева, Т.В. Флоренская, П.В. Флоренский. Предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). М.: Московский рабочий. 560 с.

Флоренский П.А. 1996. Сочинения: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль. 879 с.

Флоренский П.А. 2004. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) М.: Мысль. 686 с.

Флоренский П.А. 2017. Труды и дни. С. 143-176. - В сб.: «Философствовать в религии». Материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о. Павла Флоренского. М.: Издательство ПСТГУ. 184 с.

Флоренский П.В. 2015. Обретая путь. Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. Т. 2. М.: Прогресс-Традиция. 736 с.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-752-759
EDN: WJJFPC

Молитва и труд - единые деяния православного христианина

А.М. Смулов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: jeger@bk.ru

Ключевые слова: православная молитва, непрестанная молитва, Иисусова молитва, молитвы перед началом всякого дела, молитвы по окончании всякого дела, прп Симеон Новый Богослов, свт Феофан Затворник, прп Серафим Вырицкий, прп Силуан Афонский, протопресвитер Иоанн Мейендорф, труд, социальная концепция.
Key words: Orthodox prayer, unceasing prayer, Jesus prayer, prayers before the beginning of every work, prayers after the end of every work, St. Simeon the New Theologian, St. Theophan the Recluse, St. Seraphim of Vyritsky, St. Siluan of Athos, Protopresbyter John Meyendorff, labor, social concept.
Резюме: Рассматриваются вопросы отношения Русской Православной Церкви к труду, приводятся тексты православных молитв перед началом и по окончании всякого дела. Указывается на тесную связь труда и молитвы, как единых деяний православного христианина. Высшей степенью молитвы Церковью определяется непрестанная молитва и молитва Иисусова. Высказанные тезисы опираются на мнения православных святых и отцов Церкви.
Abstract: The issues of the attitude of the Russian Orthodox Church to work are considered, the texts of Orthodox prayers before and after the beginning of any work are given. The close connection of work and prayer, as a single act of an Orthodox Christian, is pointed out. The highest degree of prayer by the Church is determined by unceasing prayer and the prayer of Jesus. The theses expressed are based on the opinions of Orthodox saints and fathers of the Church.
[Smulov A.M. Prayer and work are the single acts of an Orthodox Christian**]**

Начать изучение заявленной темы целесообразно с рассмотрения отношения Русской Православной Церкви к труду, которое концептуально определяется разделом VI. «Труд и его плоды» документа «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», принятым Юбилейным Архиерейским Собором 13-16 августа 2000 г.

Церковный документ подчеркивает, что «труд является

органичным элементом человеческой жизни» и определяет, что «труд - это творческое раскрытие человека, которому в силу изначального богоподобия дано быть сотворцом и соработником Господа». Однако, после грехопадения Адама, после отпадения человека от Бога, характер труда качественно изменился (см. Быт. 3:19) и творческое начало труда значительно ослабло, а часто и пропало совсем. Труд стал превращаться в деятельность, направленную к добыванию средств к существованию и выживанию (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, 2000).

Именно в соработничестве с Богом человеческий труд становится благословенным и ведет к исполнению Божественных замыслов о человеке и мире (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, 2000).

В своем докладе на заседании Отдела о внешней и внутренней миссии Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 гг. профессор С.Н. Булгаков (†1944) отмечал следующее: «Деятельное отношение человека к миру, выявляющее его творческие силы, осуществляется в труде, в котором поэтому отражается и Богоподобие человека как имеющего на себе образ своего Творца. Труд, имеющий природу творчества, свободного и бескорыстного, любовного и непринужденного, был райским жребием человека…» (ГАРФ. Ф. 3431).

Какое же средство возможно и доступно человеку для общения с Богом? Безусловно и однозначно, что это может и должна быть молитва.

Будущий священник Сергий Булгаков продолжает: «Посему и труд свой для добывания насущного хлеба и всего потребного для существования он должен освятить молитвою и рассматривать в качестве исполнения долга, который каждый обязан исполнять в своем звании» (ГАРФ. Ф. 3431).

Общеизвестны молитвы перед началом всякого дела:

«Царю́ Небе́сный, Уте́шителю, Ду́ше и́стины, И́же везде́ сы́й и вся́ исполня́яй, Сокро́вище благи́х и жи́зни Пода́телю, приди́ и всели́ся в ны́, и очи́сти ны́ от вся́кия скве́рны, и спаси́, Бла́же, ду́ши на́ша»,

«Благослови́, Го́споди, и помоги́ мне́, гре́шному, соверши́ть начина́емое мно́ю де́ло, во сла́ву Твою́»,

«Го́споди, Иису́се Христе́, Сы́не Единоро́дный Безнача́льнаго Твоего́ Отца́, Ты́ бо ре́кл еси́ пречи́стыми усты́ Твои́ми, я́ко без Мене́ не мо́жете твори́ти ничесо́же [*Ин. 15:5*]. Го́споди мо́й, Го́споди, ве́рою объе́м в души́ мое́й и се́рдце Тобо́ю рече́нная, припа́даю Твое́й бла́гости: помози́ ми́, гре́шному, сие́ де́ло, мно́ю начина́емое, о Тебе́ Само́м соверши́ти, во и́мя Отца́ и Сы́на и Свята́го Ду́ха, моли́твами Богоро́дицы и все́х Твои́х святы́х. Ами́нь (Молитвы перед началом и по окончании всякого дела; Православный молитвослов…).

А также молитвы по окончании всякого дела:

«Исполне́ние все́х благи́х Ты́ еси́, Христе́ мо́й, испо́лни ра́дости и весе́лия ду́шу мою́ и спаси́ мя́, я́ко еди́н Многоми́лостив, Го́споди, сла́ва Тебе́»,

«Досто́йно е́сть я́ко вои́стину блажи́ти Тя́ Богоро́дицу, Присноблаже́нную и Пренепоро́чную и Ма́терь Бо́га на́шего. Честне́йшую Херуви́м и сла́внейшую без сравне́ния Серафи́м, без истле́ния Бо́га Сло́ва ро́ждшую, су́щую Богоро́дицу Тя́ велича́ем» (Молитвы перед началом и по окончании всякого дела; Православный молитвослов…).

Свт Феофан Затворник (Говоров, †1894) подчеркивает моменты молитвенного обращения к Богу в начале и по окончании работы следующими словами о кратких молитвах: «начинаешь какое-нибудь дело, говори: «Благослови, Господи», заканчиваешь его, говори: «Слава Тебе, Господи», - и не языком только, но и чувством сердца» (Свт Феофан Затворник. 2021, Слово II: 20).

Но как же быть в процессе труда? Нужна ли молитва в ходе процесса реализации дела человека?

Прп Серафим Вырицкий (†1949) отмечает историческую роль молитвы в трудах человека: «Раньше все делали с молитвой на устах: пахали - молились, сеяли - молились, собирали урожай - молились» (Преподобный Серафим Вырицкий (Муравьев)). То есть, молитва сопровождала все труды крестьян, которые составляли подавляющее большинство населения страны.

Апостол Павел в своих Посланиях несколько раз говорит о «непрестанной молитве»:

«Непрестанно молитесь» (1Фесс. 5:17),

«Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением о всех святых» (Еф. 6:18),

«… Благодарим Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа, всегда молясь о вас» (Кол. 1:3).

Святитель Феофан Затворник развивает апостольскую мысль: «надо в продолжении дня чаще взывать к Богу из сердца краткими словами, судя по нужде души и текущим делам» (Свт Феофан Затворник. 2021, Слово II: 20).

Но как же возможно молиться постоянно? Как в таких случаях совмещать молитвы с разными видами труда, отвлекающими от непрерывной молитвы? Нужно ли молиться только монашествующим или мирянам тоже?

Читаем в книге ««Откровенные рассказы странника духовному своему отцу», где Странник, ссылаясь на безусловно высокий авторитет свт Григория Паламы, говорит: «О сем говорит святой Григорий Фессалоникский так: не токмо нам самим подобает по заповеди Божией молитися непрестанно, во имени Христа, но надлежит учити и открывати сие и прочим, всем вообще монахам, мирянам, мудрым, простым, мужам, женам и детям, и возбуждать во всех усердие к непрестанной молитве» (Откровенный рассказ странника духовному своему отцу, 1881: 64).

То есть, оказывается, что молиться надо не только монашествующим и мирянам мужского пола, но и женщинам, и детям, мудрецам и простецам. Более того, надо открывать молитвенный путь и учить других людей «умной молитве», показывать на личном примере важность такой молитвы.

Схиигумен Харитон (Дунаев, †1947) также отмечает в своем труде (Схиигумен Харитон (Дунаев), 2001): «Всякому христианину нужно всегда помнить, что ему необходимо соединиться с Господом Спасителем всем существом своим, надобно дать Ему вселиться в уме и сердце нашем, а к такому соединению с Господом, после причащения Тела и Крови Его, лучшее и надежнейшее средство есть умная молитва Иисусова. Обязательна ли молитва Иисусова и для мирян? Непременно обязательна, потому что всякому христианину, … необходимо

соединиться с Господом в сердце, а к сему соединению лучшим способом служит молитва Иисусова».

Для снятия соблазнов, отец Харитон разъясняет: «… нужно думать и о молитве, которую апостол повелевает творить непрестанно, ибо невозможно человеку пребывать в молитве так, чтобы не прерывать ее и днем, и ночью. Ведь потребно время и на иные дела, на необходимые заботы по управлению домом своим, как то: время работы, время беседы, время питания и питья, время покоя и сна. Как же можно непрестанно молиться иначе, как только часто молиться? А часто творимая молитва вменяется как бы за непрестанно творимую молитву».

Свт Феофан Затворник также отмечает, что следует: «часто взывать к Богу из сердца краткими молитвенными словами … Хоть это не будет непрестанная молитва, но молитва очень часто повторяемая, которая чем чаще будет повторяться, тем ближе будет подходить к непрестанной» (Свт Феофан Затворник. 2021, Слово III: 33).

Говоря о возможной и рекомендуемой отцами Церкви краткости молитвы, следует заметить следующее.

Достоинством «Иисусовой молитвы», как пишет митрополит Иларион (Алфеев), является именно ее краткость и простота. Как замечает Митрополит, полный текст этой молитвы состоит всего из восьми слов: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго». При этом возможны и более краткие молитвенные словосочетания, например: «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя», и даже всего два слова молитвы: «Господи, помилуй!» (Митрополит Иларион (Алфеев)).

То есть, именно краткость молитвы позволяет использовать ее в процессе труда верующего человека. Как замечает свт Феофан Затворник: «Руки работают, а ум и сердце с Богом» (цит. по Митрополит Иларион (Алфеев)). Еще раз повторим его слова: «надо в продолжении дня чаще взывать к Богу из сердца краткими словами, судя по нужде души и текущим делам» (Свт Феофан Затворник. 2021, Слово II: 20).

Протопресвитер Иоанн Мейендорф (†1992), ссылаясь на прп авву Макария Великого Египетского (†391), указывает на его слова: «не нужно многословить, но часто воздевать руки и говорить: Господи, как Ты хочешь и как знаешь, - помилуй! …

И Он [*Господь*] знает, что нам полезно, и так поступает с нами». Далее отец Иоанн добавляет: «В первоначальном своем виде «Иисусова молитва» - это, наверное, «Господи, помилуй», и постоянное ее повторение в восточном богослужении восходит к Отцам-пустынникам» (Святой Григорий Палама, 2000).

Соглашается с высказанным мнением, и несколько развивает его схиигумен Харитон (Дунаев): «Краткая же, но частая молитва более устойчива, ибо ум, углубившийся в Бога на короткое время, может совершать ее с большей теплотой», «От искусных в богомыслии я узнал относительно творимой умом от сердца молитвы, что теплее и полезнее бывает та, которая кратко, но часто делается, чем продолжительная. Впрочем, и продолжительная молитва бывает очень полезна, но только для совершенных, а не для новоначинающих» (Схиигумен Харитон (Дунаев), 2001).

Таким образом, краткая и частая молитва может сопровождать труды человека вне зависимости от характера этого труда и его интенсивности. А при наличие на то Божиего благословения, постепенно переходить в молитву Иисусову, в умное делание.

Обратим внимание еще на три существенных момента.

Первый состоит в том, что монахи Соловецкого Спасо-Преображенского монастыря, находящегося на Соловецком архипелаге в Белом море, которым для обеспечения своей жизни в сложных метеорологических условиях, в условиях отрезанности большую часть года от материка, приходилось исключительно много трудится, зачастую говорили: «Труд - это та же молитва».

Второй момент, заключающийся в том, что само моление также является трудом и порой трудом нелегким. Вот, что сообщает по этому поводу прп Макарий Египетский (†391): «Если не имеешь молитвы, трудись в молитве, и Господь, видя труд твой и по труду терпеливому в ней, как усердно желаешь ты этого блага, подаст тебе сию молитву» (цит. по Свт Феофан Затворник. 2021, Слово III: 31). Прп Симеон Новый Богослов (†1022) вторит: «Удобнее сего достигнуть хождением пред Богом и молитвенным трудом, особенно хождением в церковь» (Слова Преподобного Симеона Нового Богослова, 1890: 188). Приведем

цитаты от свт Феофана Затворника: «надо трудиться в молитве неутомимо, ревностно, уповательно … Трудись в молитве…» (Свт Феофан Затворник. 2021, Слово III: 30) и «… средство к тому [*наитию молитвенного духа*], как я сказал, молитвенный труд» (Свт Феофан Затворник. 2021, Слово III: 32).

И последнее - третье, как рекомендует прп Силуан Афонский (†1938): «всякое дело, перед которым не идет несмущенная молитва, лучше не делать» (Архимандрит Софроний (Сахаров). 1990: 223).

Выводы.

1. В соработничестве с Богом, реализуемом человеком в молитвенном общением с Ним, православный христианин обретает успешные и достойные плоды своего труда.

2. Молиться следует монашествующим и мирянам, мужчинам, женщинам и детям, людям высоко образованным и имеющим недостаточный уровень образования, то есть всем верующим в Господа Иисуса Христа. Более того, всем христианам благословляется обучение ближних молитвам перед началом и по окончанию всякого дела, как и молитвам в радости и печали, во всех обстоятельствах человеческой жизни и деятельности.

3. Святые отцы и учителя Православной Церкви считают «непрестанную молитву» (по ап Павлу) возможной в любых ситуациях. При этом молитвой, стремящейся к непрерывности, ими признаются часто возносимые краткие молитвы, превращающиеся в идеале в умную молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго», даже и в самой краткой ее форме: «Господи, помилуй!».

4. Молитва сама по себе является трудом, а в условиях необходимости интенсивного труда, направленного на выживание человека, сам труд может признаваться адекватной заменой молитвы.

5. В случае смущения в чтении молитв, прп Силуан Афонский советует вообще отказаться от предполагаемой (намечаемой) деятельности.

ЛИТЕРАТУРА

Архимандрит Софроний (Сахаров). 1990. Преподобный Силуан Афонский. Эссекс.

ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 3431. Оп. 1. Д. 337. Л. 112-112в-об. Доклад С.Н. Булгакова. Машинопись.

Митрополит Иларион (Алфеев). Умное делание. [Электронный ресурс]. - Сетевой миссионерско-просветительный журнал Мгарского Спасо-Преображенского монастыря (УПЦ). Сайт: По ком звонит колокол. - URL: https://www.mgarsky-monastery.org/kolokol/1997 (30.09.2024).

Молитвы перед началом и по окончании всякого дела. Сайт «Азбука веры», URL: https://azbyka.ru/molitvoslov/molitva-pered-nachalom-i-po-okonchanii-vsyakogo-dela.html (дата доступа 30.09.2024).

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Москва, 13-16 августа 2000 г. [Электронный ресурс]. «Азбука веры». - URL: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/ (30.09.2024).

Откровенный рассказ странника духовному своему отцу, написанный слышавшим, по убеждению следующего изречения в слове Божием. [Изд. игумена Паисия настоятеля Михайло-Архангельского мужского монастыря]. Казань: тип. Коковиной, 1881. 129 с.

Православный молитвослов с приложением молитв Пресвятой Богородице и святым угодникам Божиим. 2018. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви. 816 с.

Преподобный Серафим Вырицкий (Муравьев). Поучения. [Электронный ресурс]. «Азбука веры». - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Vyritskij/pouchenija/ (30.09.2024).

Слова Преподобного Симеона Нового Богослова. Вып. 2. М.: Афонский Русский Пантелеймонов монастырь, 1890. 599 с.

Святой Григорий Палама и православная мистика. С. 277-336. - В кн.: История церкви и восточно-христианская мистика. Прот. Иоанн Мейендорф; Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. 578 с.

Свт Феофан Затворник. 2021. Четыре слова о молитве. М.: «Духовное преображение». 48 с.

Схиигумен Харитон (Дунаев). Умное делание. О молитве Иисусовой: сборник поучений святых отцов и опытных ее делателей. Сост. игумен Харитон. Минск: Лучи Софии. 2001. 304 с.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

Humanity space *International almanac* VOL. 13, No 9, 2024: 760-778

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-760-778
EDN: EUSMYG

Духовно-воспитательная деятельность Иосифо-Волоцкого монастыря в конце XIX - начале XX вв.

А.М. Смулов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: jeger@bk.ru

Ключевые слова: духовно-нравственное просвещение, воспитание, православный монастырь, Иосифо-Волоцкий монастырь, несовершеннолетние правонарушители.
Key words: spiritual and moral education, upbringing, Orthodox monastery, Joseph-Volotsky monastery, juvenile offenders.
Резюме: Исследование духовно-воспитательной деятельности Иосифо-Волоцкого монастыря в конце XIX - начале XX вв. выполнено по материалам фонда 1192 Российского государственного архива древних актов. В работе показываются как собственные дисциплинарные проблемы насельников обители, так и вызываемые присылкой в нее на исправление и перевоспитание лиц - нарушителей морально-нравственных норм и законов Российской империи, в том числе несовершеннолетних лиц. На основе архивных документов, обосновывается, что, несмотря на испытываемые монастырем, часто в течение целого ряда лет, значительные трудности, обитель в целом удовлетворительно справлялась с возложенными на нее сложными обязанностями по духовно-нравственному целению лиц духовного звания и светских лиц, включая несовершеннолетних правонарушителей.
Abstract: The study of the spiritual and educational activities of the Joseph-Volotsky Monastery in the late XIX - early XX centuries were carried out based on the materials of the 1192 fund of the Russian State Archive of Ancient Acts. The work shows both the own disciplinary problems of the inhabitants of the monastery, and those caused by sending to it for correction and re-education of persons who violate moral norms and laws of the Russian Empire, including minors. On the basis of archival documents, it is substantiated that, despite the significant difficulties experienced by the monastery, often for a number of years, the monastery as a whole satisfactorily coped with the difficult duties assigned to it for the spiritual and moral healing of clergy and secular persons, including juvenile offenders.
[Smulov A.M. Spiritual and educational activities of Joseph-Volotsky monastery in the late XIX - early XX centuries**]**

<u>А.М. Смулов / A.M. Smulov</u>

По истории Иосифо-Волоцкого ставропигиального мужского монастыря, тем более про житие и богословские труды самого прп Иосифа Волоцкого, опубликовано большое количество научных трудов, популярных работ и художественных произведений. Однако, все они, преимущественно сосредоточены на исторических периодах от момента устроения монастыря (в 1479 г.) до середины XIX в. и от момента восстановления обители в 1989 г. до настоящего времени. Единичные работы были посвящены судьбе монастыря в годы советской власти (как правило периоду с 1917 по 1941 гг.).

Существует целый ряд изданий, посвященных культурно-просветительской деятельности монастыря в начальном периоде его существования, в частности, издание 1991 г., выпущенное под редакцией акад. Д.С. Лихачева. В существенно меньшей степени освещены в научной литературе собственно духовно-просветительская деятельность обители в более поздние периоды, особенно в конце XIX - начале XX вв.

Период конца XIX - начала XX вв. в истории монастыря практически выпал из поля зрения исследователей, в особенности этот пробел относится к духовно-просветительской и духовно-воспитательной деятельности обители прп Иосифа. В некоторых исследованиях (например, Семянников, 2015; 2023) встречаются фрагментарные сведения о подобных деяниях насельников монастыря.

Таким образом, представленная работа, хотя и в небольшой степени, восполняет отсутствие исследований по направлению деяний монастыря в сфере духовно-воспитательных трудов его монашествующих, включая и проблемы соблюдения дисциплины самими его насельниками.

Настоящее исследование выполнено на основании материалов фонда 1192 Российского государственного архива древних актов (РГАДА) «Иосифов Волоколамский (Волоцкий) мужской монастырь, Волоколамский уезд Московской губернии» (РГАДАа, РГАДАб).

В материалах архива (фонд 1192 РГАДА) практически отсутствуют прямые терминологические упоминания о воспитательных - духовно-просветительских деяниях Иосифо-

Волоцкого монастыря. Вместе с тем, духовно-просветительское служение и воспитание насельников, как часть миссионерской деятельности Русской Православной Церкви составляет одну из основных форм ее жизни и проявляется практически в любом церковном деянии, как «в ограде Церкви», так и «за пределами ограды» - в контакте с миром.

Проблемы дисциплины насельников монастыря.

Не смотря на исторически высокую роль и значение монастыря как «просветителя», в нем самом, время от времени, случались бóльшие или меньшие нестроения, выражающиеся, в частности, в нарушении дисциплины со стороны монашествующих и послушников. По большей части, нарушения дисциплины были связаны со злоупотреблением спиртными напитками или с психическим нездоровьем человека.

В марте 1870 г. архим. Гедеон вынужденно рапортует о запоях иером. Аркадия, иером. Пармина и иеродиак. Кесария, о назначении им исправительных «черных трудов», когда они «большею частью пилили дрова, рубили сучьи на дрова» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 7, л. 1-1об). Иером. Аркадий и иеродиак. Кесарий, кроме того, были запрещены в служении (РГАДАа, 1870, ед. хр. 7, л. 3-3об).

В 1879 г. в Московскую Духовную консисторию (МДК) доносит казначей иером. Иосиф о самовольной отлучке из монастыря иером. Арсения в нетрезвом состоянии (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 4). Хотя иером. Арсений предоставляет свои объяснения о. настоятелю (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 9-9об,10), но продолжает досаждать своим непотребным поведением. Из послужного списка этого иеромонаха следует, что «в церковь ходил редко, чредное служение почти редко отправляет по нетрезвости, в нетрезвом виде весьма бранчлив и шумлив» (РГАДАа, 1882, ед. хр. 2, л. 40-40об,41).

В том же 1879 г. на имя Его Преосвященства Преосвященнейшего Алексия (Лавров-Платонов, †1890), Епископа Можайского, второго Викария Московского отправлено донесение казначея со старшей братией о том, что «сумасшедший иеродиакон Серапион побил почти все стекла колом в нижних этажах новаго братского корпуса», совершил и

другие хулиганские действия. В апреле 1880 г. иеродиак. Серапион был отправлен на медицинское освидетельствование в Московскую Полицейскую больницу, однако «свидетельствован в умственных способностях не был потому, что представлял явления приливов крови к голове от злоупотребления спиртными напитками» (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 38об-41,47).

В сентябре 1891 г. от благочинного общежительных монастырей Московской епархии архим. Сергия в монастырь поступило долгожданное извещение об увольнении из обителей послушников, не прошедших испытание «за пьянство», «по неуживчивости в монастыре», «за самовольные отлучки по ночам», «за нетрезвость и буйство» (РГАДАа, 1890, ед. хр. 1, л. 78-79), что и было всеми монастырями исполнено в скорейшем времени.

Все же в июле 1914 г. случилось еще одно «внутреннее» происшествие, о котором было отправлено соответствующее донесение: пьяный молодой монах Валентин бил стекла в здании обители и вел себя непотребно (РГАДАа, 1914, ед. хр. 1, л. 38).

Много напряжений вызвало нежелание монашествующих ехать служить в монастыри «дальних епархий». Связано это было с самыми разными причинами (мотивами).

Монашествующие в священном сане приглашались в монастырь Якутской епархии (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 2), в Енисейскую епархию (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 12), в церкви «укреплений: Джулек, Сыр-Дарьинской области и Никус, Аму-Дарьинского отдела» (РГАДАа, 1883, ед. хр. 4, л. 13-13об), в Тобольскую епархию - настоятелями Кондинскаго и Тюменскаго монастырей, а также начальником Обдорской миссии (РГАДАа, 1883, ед. хр. 4, л. 26-26об), на Аляску (РГАДАб, 1884, ед. хр. 244, л. 48-49об,56-62,67). Практически из всех общежительных монастырей благочиния поступили ответы об отсутствии желающих занять вакантные должности.

Таблица 1.

Число насельников Иосифо-Волоцкого монастыря в некоторые годы начала XX вв. (чел).

Год	Всего:	Настоятель, архим.	Казначей, иером.	Ризничий, иером.	Благочинный,	Иеромонах	Иеродиакон	Монах	Указной послушник	Бе-лец**
1909	44	1	1	1	1	7	6	7	8	12
1911	43	1	1	1	1	8	6	6	7	12
1917	37	1	1	1	1	7	8	3	2	13
1918	37	1	1	1	1	9	8	3	3	10
1919	34*	1	1	1	1	7	9	3	3	8

Год	1909	1911	1917	1918	1919
Примечание	На декабрь. В т.ч. духовник, иером: 1 чел.; первоиеродиакон: 1 чел.	На ноябрь. В т.ч. духовник, иером.: 1 чел.	На декабрь.	На декабрь.	На март. В т.ч. библиотекарь, иером.: 1 чел.; первоиеродиакон: 1 чел.

**Примечание*: в источнике за 1919 г. была допущена счетная ошибка.

***Примечание*: «Мирские люди, живущие в монастыре и готовящиеся

принять монашеский постриг (послушники и трудники)» (Белец. Сайт: «Православная энциклопедия»). Это могли быть и мирские лица, удалившиеся от мирских забот на жительство в монастырь.

Источник: составлено автором по данным (1909 г. - РГАДАа, 1909, ед. хр. 6, л. 71-74; 1911 г. - РГАДАа, 1911, ед. хр. 1, л. 118-120; 1917 г. - РГАДАа, 1917, ед. хр. 2, л. 13-13об,16-16об; 1918 г. - РГАДАа, 1918, ед. хр. 2, л. 55-56об; 1919 г. - РГАДАа, 1919, ед. хр. 2, л. 14-15об).

И все же доброволец от обители прп Иосифа нашелся. В марте 1908 г Указом МДК было объявлено о решении священноначалия «учредить семь походных причтов для переселенцев, а именно в Оренбургской епархии - 4, а в Благовещенской, Владивостокской и Тобольской епархиях - по одному» и приглашении желающих «кандидатов на должность походных священников из числа монашествующих или из белаго духовенства, отдавая преимущество лицам одиноким или необремененным семейством» (РГАДАб, 1908, ед. хр. 407, л.10-10об). Из Иосифо-Волоколамского монастыря «желание занять место в одном из походных причтов для переселенческих местностей» высказал иером. Феодосий. Через год, 2 апреля 1909 г., от иером. Феодосия пришла «подписка» следующего содержания: «Сим имею долг засвидетельствовать, что отношение Омской Духовной Консистории от 24 Марта сего 1909 г. за № 3427, относительно представления мне места приходскаго священника в переселенческие поселки Юдинской волости, Каннскаго уезда мне объявлено» (РГАДАб, 1909, ед. хр. 413, л. 19). Иером. Феодосий приступил к окормлению и просвещению переселенцев, прибывших в Сибирь в ходе осуществления Столыпинской аграрной реформы.

В целом Иосифо-Волоцкий монастырь, несмотря на относительную малость числа его насельников (см. табл. 1), являлся в конце XIX - начале XX вв. монастырем образцовым.

В связи с этим, в монастырь направлялись для «перевоспитания» (принятия воспитательных мер к исправлению) лица духовного звания, светские лица и лица несовершеннолетние. Такое «нашествие» приводило к значительным нарушениям устава жизни самой обители, но, в целом, она с поставленными перед ней воспитательными

задачами справлялась удовлетворительно. Рассмотрим подробнее исполнение монастырем этого тяжелого послушания, связанного с духовным и нравственным исправлением, наказываемых за самые разные проступки лиц.

О воспитательных мерах к исправлению лиц духовного звания.

Об отбытии наказания.

Лиц духовного звания на исправление направляли в монастырь в большом количестве, что вызывало сложности у насельников, но часто давало и положительные результаты.

В 1870 г. в монастырь, по решениям различных полномочных церковных органов, были отправлены на исправление на разные сроки, послушания и труды «в черной работе»: дьячек Алексий Раевский на месяц за нетрезвость и грубость «для научения исправности по должности, трезвости, кротости и послушанию приходскому священнику» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 4, л. 8); дьячек Иван Морошкин (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 10); диакон Афонский на три недели за нетрезвое состояние (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 14); диакон Воздвиженский (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 15); свящ. Николай Доброхотов (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 16); причетник Михаил Покровский (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 17); свящ. Владимир <фамилия неразборчива> «для низших послушаний и трудов» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 18); причетник Алексей Ризанов «для низших послушаний и трудов» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 19); причетник Федор Зернов (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 20); свящ. Георгий Фаворский «для вразумления» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 21), и др.

В 1871 г. в монастырь прибыли или были доставлены: причетник Ксенофонт Крылов «для низших послушаний и трудов» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 22); диакон Тимофей Успенский «для понесения епитимии» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 3, л. 24); свящ. Богоявленский и еще 2 чел. (РГАДАа, 1871, ед. хр. 13).

В 1873 г.: дьякон Орлов на две недели «для научения трезвости и увещания по неспешному отправлению Богослужений и благоговейному обращению со священником» (РГАДАа, 1873, ед. хр. 6, л. 1).

В 1880 г.: дьячек Алексей Крылов на два месяца «в подначалие … в черныя работы за нетрезвость» (РГАДАа, 1880, ед. хр. 4, л. 3).

В 1881 г.: 5 лиц духовного звания в труды и епитимии «за нетрезвость, дерзости и сквернословия» (РГАДАа, 1881, ед. хр. 4); 2 лица духовного звания (РГАДАа, 1881, ед. хр. 15).

В 1882 г. в монастырь для понесения наказания за разные поступки под епитимии и «в черные работы» с одновременным запрещением в служении было направлено 4 чел. духовного звания (РГАДАа, 1882, ед. хр. 4).

В 1883 г. в обитель на духовно-нравственное перевоспитание попадает весьма большое число провинившихся. В их числе: пономарь Гавриил Михайлов на два месяца «для понесения епитимии на усмотрение архимандрита» [*настоятеля Иосифо-Волоцкого монастыря - прим. С.А.М.*] (РГАДАа, 1883, ед. хр. 1, л. 5); свящ. Михаил Городецкий на один месяц за неблагоговейное и дерзкое поведение в нетрезвом виде «для понесения епитимии в клиросном послушании с запрещением священно служения» (РГАДАа, 1883, ед. хр. 1, л. 17,19-19об); причетник на две недели за оскорбление коллежского секретаря (РГАДАа, 1883, ед. хр. 1, л. 20); псаломщик на две недели за сквернословие (РГАДАа, 1883, ед. хр. 1, л. 21); диакон на две недели «в клиросное подначалие» (РГАДАа, 1883, ед. хр. 1, л. 26), и многие другие.

В 1890 г. в обители на две недели «за нетрезвую жизнь» под надзором оказывается некий псаломщик с установлением «чтобы каждый день, присутствуя при богослужениях, пел и читал, вне же богослужебнаго времени, занят бы был работою» (РГАДАа, 1890, ед. хр. 1, л. 14).

В 1891 г. на два месяца некий псаломщик прибывает на исправление «за нетрезвость в черныя работы» (РГАДАа, 1891, ед. хр. 1, л. 141).

В 1892 г. в монастыре оказывается бывший Камчатский миссионер, запрещенный в служении иеромон. Покровского монастыря Арсений, «пьющий водку, но подающий надежду на исправление» (РГАДАб, 1892, ед. хр. 296, л. 1-4об).

В 1896 г. за грубость и нетрезвость на один месяц на послушание и труды в обитель отправляется псаломщик Петр Крылов (РГАДАб, 1896, ед. хр. 326, л. 39). В этом же году в стены монастыря попадает еще несколько нарушителей дисциплины, состоящих в духовном звании (РГАДАб, 1896, ед. хр. 326, л. 41,44,46,47).

Были и более неожиданные для нашей современности причины наказания и потребного духовного исправления. Так, в 1897 г. в монастырь сроком на одну неделю «для научения смирению и для очищения совести» прибыл псаломщик Михаил Сахаров «за нарушение добровольно принятого на себя обязательства (жениться на дочери псаломщ. девице Ольге Успенской)», что усугубилось «клеветой и дерзостью против Начальства» (РГАДАб, 1897, ед. хр. 336, л. 33-33об).

В 1898 г. с профилактической целью - «для его исправления и надлежащаго укрепления в его добром намерении изменить свой образ жизни на лучший» в Иосифов Волоколамский монастырь на два месяца посылается диакон Михаил Скворцов. При этом первый месяц он «должен находиться под запрещением в священнослужении, а на другой месяц, если диакон по усмотрению Настоятеля монастыря обнаружит искреннее раскаяние и исправление, должен быть допущен до священнослужения» (РГАДАб, 1898, ед. хр. 346, л. 7-7об,18-18об).

В 1906 г. Указом МДК в монастырь сроком на шесть месяцев «в заключение» на послушание направляется состоящий под запрещением и отрешенный от должности свящ. Николай Холин. При этом на имя о. настоятеля в Указе особо оговаривается: «посещение церкви отнюдь не должно быть ему воспрещаемы. Равным образом могут быть дозволяемы по Вашему усмотрению, как посещение Холиным братской трапезы, так и прогулки в стенах монастыря» (РГАДАа, 1906, ед. хр. 2, л. 10).

В 1908 г. монастырь печется о духовном преображении: псаломщика Ивана Покровского (48 лет), которого определено направить «за нетрезвость и неблагоповедение в монастырское подначалие на два месяца на послушания и труды» (РГАДАб,

1908, ед. хр. 409, л. 1); свящ. Алексея Русова, прибывшего на срок в три недели с указанием священноначалия «обязать священника, чтобы он в свободное от посещения богослужения время занимался чтением святоотеческих писаний, особенно же касающихся пастырских обязанностей» (РГАДАб, 1908, ед. хр. 409, л. 34).

В 1910 г. вновь направляются на духовное окормление два священника с неординарными епитимиями: свящ. Василий Преображенский на две недели «замолить грех кливеты на добраго и кроткаго сослужителя пред Престолом Господним» (РГАДАб, 1910, ед. хр. 422, л. 4); свящ. Сергий Синьковский на шесть недель на покаяние с запрещением в служении «по делу о неправильных действиях по совершению браков» (РГАДАб, 1910, ед. хр. 422, л. 18).

Последние документы, из обнаруженных в архиве материалов, относятся к январю-марту 1916 г., когда на исправление в монастырь направляются: некий священник сроком на две недели и некий диакон сроком на два месяца, «оба с запрещением в служении на срок пребывания в монастыре» (РГАДАа, 1916, ед. хр. 1, л. 19-20).

В силу лишь частичного сохранения в архиве (РГАДА) документов Иосифо-Волоцкого монастыря, можно высказать предположение, что подобных случаев, направления в монастырь лиц духовного звания на исправление, было несколько больше. К тому же, подобная практика была весьма распространена и в других, славящихся высокой духовностью, особенно крупных, монастырях.

Об исправлении, после понесенного наказания.

Каковы же были результаты духовно-нравственного просвещения лиц, пребываюших в монастыре на исправлении, исполняющих в нем назначенные епитимии и «черные труды»? Вот, что становится известным из обнаруженных архивных документов.

Все настоятели монастыря были начальствующими людьми высоко духовными и одновременно строго блюдущими надлежащее исполнение Устава монастыря, ведущего историю от написания его самим прп Иосифом и хранящегося, к концу

XIX - началу XX вв. в верности уже около 400 лет. В связи с этим, трудно предположить, что о. настоятели делали какие-либо поблажки или действовали лицеприятно (то есть, в какой-то степени пристрастно) по отношению к нарушителям церковной дисциплины, а также духовной крепости и норм нравственности.

В ноябре 1870 г. митр. Московскому и Коломенскому Иннокентию (Вениаминову) отправляется прошение «о смягчении участи запрещенного к священнослужению со снятием монашества и употреблением в черные труды иеромонаха Пармена» (РГАДАа, 1870, ед. хр. 2, л. 7-7об) из чего следует полагать, что поведение иером. Пармена существенно улучшилось и стало в большей степени соответствовать требованиям к монашествующему и принятым им на себя обетам.

В адрес благочинного свящ. Петра Лебедева в июле 1879 г. из монастыря уходит следующее послание о диаконе Петре Афонском, прошедшем послушание для исправления поведения: «выжил трезво и скромно в церковь Божию ко всякому богослужению ходил неопустительно» (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 12).

В том же году и месяце в МДК о. настоятель архим. Гедеон доносит о причетнике Павле Тихомирове: «вел себя очень хорошо и трезво и возлагаемые на него послушания исполнял рачительно и усердно» (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 12об-13), что также свидетельствует о благотворном влиянии Устава и насельников монастыря на духовно-нравственное состояние провинившегося.

И снова в июле 1979 г. следует рапорт в МДК о псаломщике Димитрии Колоколове? <фамилия указана неразборчиво> направленного «в черныя работы на один месяц в Иосифов монастырь назначенный срок выжил в монастыре в течении котораго вел себя очень хорошо и трезво черныя работы исполнял рачительно и усердно» (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 13об).

В ноябре 1879 г. следует новое послание об исправлении свящ. Николая Доброхотова: «назначенный двух месячный срок в Иосифовом монастыре выжил, в течении котораго вел себя

очень хорошо, назначаемые Настоятелем эпитимии выполнял неопустительно» (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 17об).

Из «Ведомости о подначальных» в 1880 г. следует, что «священник Владимир Беляев … [*направленный* - *прим. С.А.М.*] по делу о нетрезвости … вел себя очень хорошо назначаемые настоятелем епитимии исполнял неопустительно» (РГАДАа, 1880, ед. хр. 3, л. 3-3об).

В марте 1897 г. из донесения о. настоятеля следует: «Михаил Сахаров определенный ему срок во вверенном мне Волокол. Иосифовом монастыре отбыл, во время пребывания в монастыре вел себя очень хорошо и возлагаемые на него послушания исполнял неуклонно» (РГАДАб, 1897, ед. хр. 336, л. 36).

Вот еще один документ от августа 1898 г.: «Его Высокопреподобию Волоколамскому градскому Благочинному Священнику Иоанну Львовичу Стеблеву. Присланный во вверенный мне Иосифо Волоколамский монастырь диакон Троицкой, села Язвищи, церкви Михаил Скворцов, для исправления поведения сроком на два месяца, во все время пребывания в монастыре вел себя очень хорошо, почему на второй месяц, согласно определению Епархиального начальства, был допущен до священнослужения. … Наст. Архим. Михей» (РГАДАб, 1898, ед. хр. 346, л. 24-24об]. Аналогичное донесение последовало от о. настоятеля в МДК (РГАДАб, 1898, ед. хр. 346, л. 25-25об).

Донесение от декабря 1908 г. «об отбытии двухмесячного срока с запрещением в священнослужении на клиросном послушании священника села Теплаго, Рузскаго уезда, Иоанна Городецкого» подтверждало, что он «вел себя хорошо, трезво к службам Божиим ходил не опустительно» (РГАДАб, 1908, ед. хр. 409, л. 43).

Более поздних документов до настоящего времени выявлено не было. Однако, и располагаемые материалы позволяют сделать предварительные выводы о достаточно высокой результативности процесса духовного исцеления лиц, прибывающих в обитель св Иосифа для отбытия наказания (хотя бы и на относительно небольшие сроки)

А.М. Смулов / A.M. Smulov

О воспитательных мерах к исправлению совершеннолетних светских лиц.

Начиная с 1871 г. в архивных документах встречаются многочисленные факты о присылке в монастырь «арестантов на исправление» (РГАДАа, 1871, ед. хр. 11).

Уже в 1870 г. в монастыре с такой целью пребывали светские лица Михаил Королев, и Осип Платонов, при этом в отношении Королева приставом ясно указывается, что этот человек предназначен «для заключения в Монастыре» (РГАДАа, 1871, ед. хр. 11, л. 1,9). Через три года (в сентябре 1873 г.) от Звенигородского судебного следователя на имя о. настоятеля приходит требование о присылке сведений об арестанте Платонове: «действительно ли в Иосифовом монастыре находился в заточении по судебному приговору Серпуховский мещанин Осип Платонов с 15 мая по 5 сентября 1870 г. и не отлучался ли от монастыря 1 июня 1870 г. в Звенигородский уезд» (РГАДАа, 1873, ед. хр. 8, л. 1).

В 1871 г. в обитель сроком на четыре года по обвинению в святотатстве прибывает крестьянин Михаил Королев (19-ти лет). Арестант приносит монашествующим весьма большие проблемы: «По глубоко испорченной нравственности увещаний ни от кого непринимает, в церковь ходит весьма редко, когда напомнишь ему об обязанности ходить в церковь, он ответит что нехочу молится Богу. Нередко бывает нетрезв и в таком состоянии раскидает с себя платья, сарочку раздерет на двое и бегает по монастырю полунагим во время обеда и ужина ругается самыми мерзкими словами всех без исключения Настоятеля и братию и рабочих даже рабочим грустно с ним употреблять пищу естли напомнишь ему о благопристойности то получишь в ответ зарежусь или повешусь, всех неблагопристойностей не возможно объяснить что нет возможностей управления им» (РГАДАб, 1871, ед. хр. 174, л. 1-2).

В сентябре 1874 г. в монастырь «от МВД Волоколамского Уездного Полицейскаго Управления» определяется очередной неуправляемый арестант: «Полицейское Управление препровождает … крестьянина Волоколамского уезда д. Ремячиной Дмитрия Хренова для выдержания его три месяца, за

кражу со взломом» (РГАДАа, 1874, ед хр. 4, л. 2-2об). Уже в октябре того же года архим. Гедеон доносит в полицию, что: «в монастыре Димитрий Хренов нынчи делает отлучки из монастыря своевольно и не приходит в монастырь ночевать на 27 число и на 29 октября неначевал опасаясь дабы из таких отлучек особенно в ночное время не вышло дурных последствий нахожу нужным довести до сведения Полицейскаго Управления» (РГАДАа, 1874, ед. хр. 4, л. 5-5об). В начале ноября на документе появляется резолюция помощника исправника: «Постановлено предписать с отсылкою сего Буйгородскому волостному Правлению розыскать Хренова и доставить в монастырь с тем чтобы Монастырское Начальство содержало его в крепком помещении» (РГАДАа, 1874, ед. хр. 4, л. 5-5об), что и было исполнено к 15 ноября (РГАДАа, 1874, ед. хр. 4, л. 6).

В конце ноября 1874 г. появляется предписание Пристава 1 Стана Волоколамского уезда: «… обязать крна [*крестьянина - прим. С.А.М.*] д. Филенина <название указано неразборчиво> Василия Михайлова явиться в Московскую Духовную Консисторию для заключения в Волоколамский Иосифов Монастырь - по обвинению в кражах», который и прибыл в обитель 27 ноября (РГАДАа, 1874, ед. хр. 4, л. 7-8).

Как видим, содержание арестантов приносило жизни монастыря большие беспокойства, часто на весьма продолжительные сроки, измеряемые годами.

О воспитательных мерах к исправлению несовершеннолетних лиц.

Еще более тяжкие проблемы приносили монашествующим, направляемые на исправления несовершеннолетние лица. В документах (РГАДАа, 1878, ед. хр. 4) от Волоколамского и Клинского полицейских управлений монастырь ставится перед фактом «о присылке в монастырь на исправление малолетних преступников».

В апреле 1878 г. помощник исправника «М.В.Д. Волоколамскаго уезднаго Полицейского Управления» просит уведомить «выдержан ли в монастыре крестьянин д. Бежвысовой <название указано неразборчиво> Петр Евгеньев»

(РГАДАа, 1878, ед. хр. 4. л. 1).

В декабре 1878 г. архим. Гедеону приходит предписание от Волостного старшины Горбунова из «М.В.Д. Московской губернии Клинскаго уезда, Калеевское Волостное Правление» и вместе с документом - очередной несовершеннолетний арестант: «препроводить крестьянина сей волости дер. Глухановой Эраста Аристархова для нахождения во вверенном Вашему Высокопреподобию монастыре в течении двух месяцев со дня прибытия туда за кражу со взломом. О принятии Эраста Аристархова, имеющаго от роду 17 лет, не оставит сие Правление уведомить» (РГАДАа, 1878, ед. хр. 4. л. 3).

11 февраля 1898 г. Указом МДК объявляется решение о «расширении эксперимента» по перевоспитанию в монастырях «малолетних» правонарушителей: «по резолюции Его Высокопреосвященства от 3-го Февраля за № 192, в виде опыта, в подведомых … благочинию [*общежительных монастырей Московской епархии* - *прим. С.А.М.*] монастырях и пустынях назначены для помещения малолетних и несовершеннолетних преступников, как для предварительнаго заключения их до судебных приговоров, так и для несения наказания по оных» (РГАДАб, 1898, ед. хр. 346, л. 2).

С этого момента «осадное» положение монастырей благочиния существенно обостряется. При этом, в конце сентября того же года, акцентируется от о. благочинного: «предписано мне подтвердить Вам, чтобы Вы отнюдь не уклонялись от приема присылаемых к Вам малолетних преступников и имели бы за ними надлежащий надзор» (РГАДАб, 1898, ед. хр. 346, л. 28). С одной стороны, надежда на успешное перевоспитание молодых правонарушителей не в тюрьмах, а в монастырях, имела право на существование. С другой стороны, принятое решение существенно нарушало и без того часто не самую дисциплинированную уставную жизнь обителей.

В дальнейшем «опыт» был оценен как имеющий положительное значение и был принят соответствующий Указ Св Синода от 19 февраля 1910 г. №5 (РГАДАб, 1910, ед. хр. 422, л. 13). Приведем основные моменты обозначенного Указа Св Синода:

1. Законом Российской империи от 2 июня 1897 г.

судебным и следственным органам предоставлено право помещать несовершеннолетних преступников в монастыри под арест для исправления;

2. избрание обителей и общин для обозначенных целей возложено на епархиальных архиереев, по мере готовностей этих церковных учреждений для размещения малолетних правонарушителей (Указ Св Синода от 15 декабря 1900 г. №15 «В разъяснение недоумения Епархиальных Начальств касательно применения закона 2 Июня 1897 г. о помещении малолетних и несовершеннолетних преступников в монастыри»);

3. по решению монастырского начальства, несовершеннолетние преступники должны полностью подчиняться уставу обители, иметь опытных духовных руководителей и назначаться на клиросные послушания или на черные работы;

4. далеко не все монастыри могут принимать на исправление преступных лиц, но некоторые, имеющие условия и опыт такой деятельности;

5. в одной обители не должно быть сосредоточение большого числа малолетних преступников, чтобы не допустить «разстройства … иноческой жизни»;

6. нахождение, например, в 1907 г. в местах заключения (тюрьмах) почти 92% малолетних преступников (в возрасте от 10 до 17 лет) без всяких занятий, частью в одних камерах со взрослыми преступниками, «создает весьма благоприятныя условия для окончательнаго совращения с добраго пути детей, может быть иногда только случайно вступивших на стезю порока и преступления» (РГАДАб, 1910, ед. хр. 422, л. 14об);

7. иные способы исправления несовершеннолетних правонарушителей в Российской империи исчерпаны, поэтому монастыри призываются к совершению таких богоугодных деяний;

8. рост детской преступности связан со слабым духовно-нравственным воспитанием и в семьях, и в школах (РГАДАб, 1910, ед. хр. 422, л. 14-14об,14а).

В апреле 1910 г. настоятель Иосифо-Волоцкого монастыря архим. Нифонт доносит благочинному Уездных монастырей Московской Епархии архим. Валентину

мотивированное обоснование невозможности исполнения монастырем решения священноначалия. В донесении, в частности, указывается на то, что:

- монастырь не имеет помещений, пригодных для размещения несовершеннолетних преступников, и вообще не имеет свободных помещений;
- братия монастыря не имеет опыта и не готова к окормлению и перевоспитанию малолетних лиц, склонных или совершивших преступления;
- удаленность монастыря от столицы и уездного города создает сложности для своевременного принятия полицейских мер, в случае возникновения серьезных нарушений со стороны малолетнего контингента (РГАДАб, 1910, ед. хр. 422, л. 15-15об).

Направление несовершеннолетних преступников в Иосифо-Волоцкий монастырь продолжалось еще некоторое время.

Все же успешное исправление светских арестантов, в том числе несовершеннолетних, иногда наблюдалось (скорее как исключение).

В середине февраля 1879 г. архим. Гедеон сообщает в Калеевское Волостное правление о том, что арестант Эраст Аристархов «вел себя хорошо, в церковь ходил усердно» (РГАДАа, 1879, ед. хр. 3, л. 4об).

В 1880 г. из монастыря сообщается, что «Крестьянин Волоколамского уезда села Ивановскаго Алексий Никитин имеет от роду 18 лет … обвиняемого в краже … на шесть месяцев … при увещеваниях обещался уклоняться дурных поступков и жить прилично как честному человеку в обществе не касаясь <слово нечетко> вещей ему не принадлежащих, в поведении его дурного поступка замечено не было, вел себя хорошо, в церковь ходил усердно по выжитии срока шестимесячного отпущен 19 марта на место его жительства» (РГАДАа, 1880, ед. хр. 3, л. 3-3об).

Однако, следует признать, что ожидаемого положительного эффекта от реализации монастырями принятого (во исполнение Закона Российской империи от 2 июня 1897 г.) Указа Св Синода от 19 февраля 1910 г. №5 достигнуто не было.

Проведенное исследование показывает, что несмотря на относительную немногочисленность насельников монастыря, включая еще и малость числа трудников (бельцов), помогающих монашествующим, обитель вполне справлялась с возложенной на нее священноначалием деятельностью по духовному воспитанию и исправлению нравственных качеств лиц, присылаемых в нее для перевоспитания.

Выводы.

1. В период конца XIX - начала XX вв. Иосифо-Волоцкий монастырь, как и во всей истории его существования, в целом являлся монастырем образцовым.

2. Несмотря на значение обители как «просветителя», в ней, время от времени, со стороны насельников случались нарушении дисциплины, связанные, по большей части, со злоупотреблением алкоголем или с психическим нездоровьем.

3. В обитель для принятия воспитательных мер к исправлению, в частности во исполнение Закона от 02.06.1897 г. и последующего Указа Св Синода от 19 февраля 1910 г. №5, направлялось множество лиц духовного звания, светских и несовершеннолетних.

Подобная практика была распространена в Российской империи, но обычно применительно к крупным монастырям, известным своей высокой духовностью.

Содержание арестантов привносило в жизнь обителей значимые нарушения строгого устава, часто на сроки, измеряемые годами.

4. Иосифо-Волоколамский монастырь с поставленными перед ним воспитательными задачами справлялся удовлетворительно. Располагаемые архивные материалы позволяют сделать вывод о достаточно высокой результативности процесса духовного исцеления лиц, прибывающих (хотя бы и на относительно небольшие сроки) в обитель св Иосифа для отбытия наказания.

5. Тем не менее, решение о перевоспитании в монастырях «малолетних» правонарушителей и расширение (с 1898 г.) «эксперимента» ожидаемого значительного положительного эффекта не дали.

ЛИТЕРАТУРА

Белец [Электронный ресурс]. Сайт: «Православная энциклопедия». - URL: https://www.pravenc.ru/text/77892.html (27.09.2024).

Лихачев Д.С. 1991. Книжные центры древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Отв. ред. Д.С. Лихачев. Ленинград, Наука, Ленинградское отделение. 485 с.

РГАДАа. Российский государственный архив древних актов. Фонд 1192 «Иосифов Волоколамский (Волоцкий) мужской монастырь, Волоколамский уезд Московской губернии». Опись 4, часть I, материалы за 1870-1919 гг.

РГАДАб. Фонд 1192 «Иосифов Волоколамский (Волоцкий) мужской монастырь, Волоколамский уезд Московской губернии». Опись 5, материалы за 1871-1910 гг.

Семянников С.Н. 2015. Социально-хозяйственная деятельность Иосифо-Волоцкого монастыря к началу XX века как вид миссии. - В сб.: «Любовью и единением спасемся» (преподобный Сергий Радонежский): материалы X Международного форума «Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения» (г. Липецк - Задонск, 5-6 декабря 2014 г). Липецк: Типография Липецк-Плюс.

Семянников С.Н., Савиных Л.Н. 2023. Становление и развитие православной реабилитационной педагогики в отношении социальных сирот в России. - Российский журнал истории Церкви. 4 (3): 39-59. DOI: 10.15829/2686-973X-2023-136.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

Humanity space *International almanac* VOL. 13, No 9, 2024: 779-790

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-779-790
EDN: FESQSW

Восхождение к святости согласно «Лествице» преподобного Иоанна Лествичника и наставлениям преподобного Паисия Святогорца

З.В. Степанова

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: valeria8273@mail.ru

Ключевые слова: преподобный Иоанн Лествичник, лествица, преподобный Паисий Святогорец, духовное восхождение, добродетели, молитва.
Key words: St. Ioann Lestvichnik, ladder, St. Paisiy Svyatogorets, holy ascent, goodness, prayer.

Резюме: Статья посвящена учению о духовном восхождении в наставлениях преподобного Паисия Святогорца согласно ступеням «Лествицы» преподобного Иоанна Лествичника.
Abstract: This article is dedicated to the teaching about the spiritual ascent of St. Paisiy Svyatogorets according to the steps of the "Ladder" of St. Ioann Lestvichnik.
[Stepanova Z.V. The ascent to holiness according to the «Ladder» of St. Ioann Lestvichnik and the instructions of St. Paisiy Svyatogorets**]**

Преподобный Иоанн Лествичник сорок лет подвизался в пустыне Фола. Степени восхождения его в это время - «суть степени той самой духовной Лествицы, которую описал он для нас в творениях своих» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 24). Преподобный Иоанн Лествичник стяжал глубокий дух покаяния, непрестанно молился, оплакивал свои грехи, совершал «невидимую брань» с искушениями.

Христианские добродетели взаимосвязаны. Истинная добродетель не может существовать среди пороков. Добродетели - лествица по пути к Богу, лествица духовной жизни человека во Христе. Невозможно стоять на одном месте в духовном делании, это путь либо вверх, либо вниз. Путь ко Христу трудный, многоскорбный и тернистый, но при этом - единственно верный и радостный.

Высшая добродетель - Любовь. «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин.4:

16). Истинно любящий человек прощает другому то, что простить невозможно (с человеческой точки зрения), но возможно по христианскому милосердию и любви. Христианская любовь дает силы прощать бесчисленное количество раз обиды, оскорбления, плохие поступки; дает силы победить тщеславие и гордость. Именно любовь дает всему живому силу жить.

Истинное смирение перед Богом - осознание человеком своей немощности, того, что человек без Бога ничего не значит и не может. Господь Своей милостью и любовью дает человеку силы к христианской жизни, к стяжанию благодати Духа Святого, к творению добрых дел. Признак христианина - искреннее, глубокое смирение. Преподобный Исаак Сирин писал о том, что «смиренномудрие есть одеяние Божества» (Исаак Сирин, преподобный. Слова подвижнические).

О преподобном Паисии Святогорце написано много книг и статей на разных языках мира, сделаны видеофильмы о житии старца и его последователях на горе Афон. Духовное наследие преподобного Паисия Святогорца, изданное в виде шести томов под общим названием «Слова», также представлено в видеосюжетах. Однако до сих пор не было проведено сравнение наставлений о духовном восхождении преподобного Паисия Святогорца согласно ступеням «Лествицы» преподобного Иоанна Лествичника. Это мы постараемся сделать в данной статье. Если взять для анализа шесть томов наставлений преподобного Паисия под общим названием «Слова», то в каждом томе можно найти поучения батюшки о духовном восхождении, но больше всего изречений для сопоставления со ступенями «Лествицы» находится в Томе V «Страсти и добродетели».

В «Лествице» игумена Иоанна можно выделить две главные части, из которых в первой части описаны подвиги очищения человека от пороков и страстей, а во второй - добродетели духовной жизни, путь ко Спасению, восстанавливающий в душе человека образ и подобие Божие.

Первая ступень духовной лествицы - отречение от мирской суеты. Христианин должен отдать Богу все свое сердце, все дела, слова, помышления. Мирская суета отнимает очень много времени в человеческой жизни и подвергает

различным искушениям. Христианин должен молиться, сокрушаться о своих грехах, стараться исправиться, размышлять о божественном, а мир заставляет его погружаться в суетные заботы о земном бытии. Поэтому подвиг удаления от суеты мира указывается в Лествице как подготовительный, как средство, предотвращающее первое препятствие к богоугодной жизни. Преподобный Паисий Святогорец так говорил об этом: «Бог ищет сердце человека. Сердце не растрачивает себя зря только тогда, когда оно отдается Христу. И только во Христе человек в этой жизни обретает Божественную любовь, а в жизни иной, вечной - Божественное радование» («Год со старцем Паисием», 2007: 19). Не только монашествующие, но и живущие в миру христиане, заботящиеся о своей душе, должны избегать привязанности к миру, помнить о том, что все земное дано человеку только на время.

Второй ступенью лествицы духовного восхождения преподобный Иоанн считал «отложение житейских попечений». Необходимо отсекать излишнее пристрастие к земным благам. То есть, как объяснял этот подвиг игумен Герман (Осецкий): «Все, что не питает духовной жизни и не способствует духовному росту, как тленное и скоропреходящее, не должно быть для христианина таким сокровищем, к которому было бы привязано его сердце» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 61).

Мирские вещи (материальные блага) не должны быть целью жизни, об этом говорил и старец Паисий Святогорец. Он поучал: «Нам следует избегать мирских вещей, чтобы они не пленяли нашего сердца. Будем пользоваться вещами простыми: такими, чтобы они лишь обеспечивали наши потребности» («Год со старцем Паисием», 2007: 23).

Третья ступень духовной лествицы - уклонение от мира. Следует избегать возврата к земным привязанностям, которые предстают в мыслях, воспоминаниях, снах. Решимость идти за Христом должна быть твердой, назад пути нет. Преподобный Иоанн Лествичник требовал от христианина, вставшего на путь Спасения, послушания и смирения. Старец Паисий Святогорец говорил о том, что «охладев к мирскому, сердце возрадуется духовно. Надо, насколько возможно, избегать мирского утешения, заниматься внутренним духовным деланием для

стяжания утешения Божественного» (Паисий Святогорец, преп., т. 1, 2020: 79). Преподобный Паисий называл мирское мудрование болезнью и говорил, что важно не заразиться мирским мудрованием. Настоящая радость - радость духовная: от молитвы, богомыслия, творения добрых дел ради Христа.

Четвертая ступень духовного восхождения, согласно учению преподобного Иоанна Лествичника, это усмирение своего характера, избавление от гордости и своенравия. Игумен Герман (Осецкий), объясняя эту ступень духовной лествицы, писал о том, «подвижник должен отвергнуться себя самого, своего я, сокрушить в себе свой гордый и своенравный характер» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 118). От христианина, вставшего на путь спасения, требуется отсечение своей воли, послушание и смирение. Мирянину так же, как и монаху, очень важно иметь мудрого наставника, сведущего в духовной жизни, то есть духовного отца. Благоразумно стремиться к полному послушанию своему духовному наставнику. Вот что говорил об этом преподобный Паисий Святогорец: «Послушание - это ключ от дверей рая. Никто не исцелился сам, и никто не спасется без послушания» («Год со старцем Паисием», 2007: 35). Преподобный Паисий поучал, что внутренняя гордость распознается с трудом, это опасный порок, от которого исходят многие страсти: «Зависть, осуждение, гнев, злопамятность - все эти страсти исходят от гордости. Если ты победишь гордость, то победишь все остальные страсти, и к тебе придут смирение и любовь» (Паисий Святогорец, преп., т. 1, 2020: 63).

Пятая ступень лествицы духовного восхождения - искреннее, деятельное покаяние, «постоянное сокрушение сердца о содеянных беззакониях, непрестанное взывание к милосердию Божию…» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 136). В покаянии следует беречься как от маловерия в милосердии Творца, так и от излишней надежды на это милосердие. Во всякое время подобает искренне сокрушаться о собственной греховности и стремиться к исправлению. Старец Паисий учил о том, что искреннее покаяние - путь к Богу. Когда грешники осознают свое падение и глубоко смиряются, то Бог «ради их великого смирения проявляет к ним большую любовь

и возводит их на Небо» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 200). В Евангелии говорится о том, что «великая радость бывает на Небесах об одном человеке кающемся» (Лк. 15: 7).

Шестая ступень духовной лествицы - памятование смерти. Тот, кто помнит, что смерть может наступить каждую минуту, будет стараться воздерживаться от греховных помыслов и дел. «Поминай последняя твоя, и во веки не согрешиши» (Сир. 7: 39). Преподобный Иоанн Лествичник писал об этом так: «Памятование смерти есть ежедневная смерть и воспоминание об исходе жития своего» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 145). Старец Паисий Святогорец говорил о том, что, «имея память смертную, растворенную в надежде на Бога, мы познаем суетность, тщету этого мира и получим духовную пользу» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 37). Всегда нужно помнить о том, что удовольствия земной жизни временны, вечная жизнь - в Боге. Самое важное в человеческой жизни - познать Бога. Необходимо стремиться ко Христу.

Седьмая ступень духовной лествицы - светлый плач по Богу, который очищает подвижника от скверны грехов. Такой плач появляется от искреннего покаяния и памятования о смерти. Преподобный Иоанн Лествичник указывал на то, что сокрушенный плач - дар Божий: «Не тогда плачущий достигает совершенного плача, когда он сам только пожелает, но, когда Бог этого восхочет» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 161). Преподобный Паисий Святогорец поучал, что следует непрестанно прославлять Бога и «проливать перед Ним слезы радости и благодарности - по сравнению со слезами покаяния они имеют равную, а может, и бóльшую силу» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 201). Плач о грехах - не уныние и не отчаяние, но плач радостотворный, который приносит «самые чистые, самые возвышенные небесные утешения, перед которыми все земные радости совершенно исчезают» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 163).

Таким образом, первые семь ступеней лествицы духовного восхождения составляют предуготовительные (начальные) подвиги. После предварительных подвигов (очищения от телесных пороков и страстей) следует приступать к искоренению пороков душевных. Духовная борьба сложнее,

чем борьба с плотью. Любой труд над собой требует больших усилий, терпения, молитвы и веры.

Преподобный Иоанн Лествичник считал восьмой ступенью лествицы духовного восхождения избавление человека от гнева. Гнев омрачает разум, отталкивает благодать Духа Святого и приводит в душу человека множество пороков: ненависть, вражду, злопамятство и другие. Старец Паисий Святогорец говорил о том, что следует обращать гнев против страстей: «Если человек пылкий, гнев которого обладает большой силой, решится на что-то большое и обратит свой гнев против зла, то считай, что это дело сделано» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 132). По мнению старца Паисия, «в гневе присутствуют еще и самооправдание, и гордыня, и нетерпение, и наглость» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 134). Очень важно следить за собой, за своими эмоциями, постоянно бодрствовать духовно, сдерживать свой гнев смирением и молчанием.

Девятая ступень духовной лествицы - избавление от памятозлобия. В борьбе с этим грехом помогает, прежде всего, молитва Господня. Необходимо со вниманием повторять слова: «И остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим» (Молитва «Отче наш»). Старец Паисий Святогорец говорил о том, что памятозлобие сильно огорчает Христа. Он говорил о том, что сам он забывает всякое зло, которое ему делают, и «старые счеты сгорают в огне любви» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 223).

Восьмая и девятая ступени лествицы духовного восхождения относятся к подвигам против пороков сердца.

Десятая ступень духовной лествицы - борьба с клеветой и осуждением. Клевета несовместима с искренним покаянием, с осознанием собственной греховности. Нужно чаще обращать внимание на свои недостатки, стремиться к их исправлению, стараться жить по правде. Старец Паисий поучал: «Постарайся освободиться от человеческого, стяжать бескорыстие, чтобы пришло Божественное просвещение, и твой суд превратился в духовный, Божественный» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 105). Только Господь судит справедливо, потому что Он знает сердца людей. В суждении нужна очень большая

осторожность, потому что мы не знаем истинного положения вещей и «мы должны быть очень осторожны, чтобы никого не осудить» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 107).

Преподобный Иоанн Лествичник считал одиннадцатой ступенью лествицы духовного восхождения стремление к молчанию. Преподобный Иоанн писал о том, что «любитель молчания приближается к Богу и, тайно с Ним беседуя, просвещается от Него» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 187). Старец Паисий Святогорец учил, что «смирением и молчанием мы сдерживаем гнев» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 138), что молчание обезоруживает того, кто хочет нас обидеть. Следует искоренять привычку к многоглаголанию, через которое проявляет себя человеческое тщеславие. В этом помогает памятование о смерти и о своих грехах.

Двенадцатая ступень духовной лествицы - искоренение лжи и стремления говорить неправду. Преподобный Иоанн Лествичник писал: «Не знает младенец лжи; не знает оной и душа, очистившаяся от лукавства» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 193). Преподобный Паисий Святогорец поучал, что «человек, привыкнув говорить неправду, может исказить свою совесть, он дойдет до того, что будет сочинять целые сказки, и при этом его совесть совсем не будет его обличать» (Паисий Святогорец, преп., т. 3, 2020: 151). Искоренить привычку говорить неправду помогают: страх Божий, постоянное внимание к своим мыслям и словам, памятование о том, что Господь знает все наши слова и мысли, что за них мы дадим ответ.

Десятая, одиннадцатая и двенадцатая ступени лествицы духовного восхождения относятся к подвигам против пороков языка.

Тринадцатая ступень духовного восхождения - борьба с унынием и леностью. Уныние - опаснейшая страсть для человека. Преподобный Иоанн Лествичник пояснял: «Каждая из прочих страстей упраздняется одною, какою-нибудь противною ей добродетелью; уныние же для инока есть всепоражающая смерть» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 196). Лень порождает многие пороки. Старец Паисий Святогорец говорил о лени так: «Чем дольше человек сидит сложа руки, тем больше он расслабляется, а чем больше работает, тем сильнее

становится. От лени мхом обрастают, а работа и духовную пользу приносит» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 55). «Человек никогда не должен отчаиваться - только бы у него было покаяние» (Паисий Святогорец, преп., т. 3, 2020: 178), - так учил старец Паисий. Он говорил о том, что средствами для борьбы с унынием и леностью являются: память смертная, молитва, делание добрых дел, сокрушение о своих грехах.

К четырнадцатой ступени духовной лествицы относится борьба с грехом чревоугодия. Преподобный Иоанн Лествичник писал: «Начальник бесов есть падший денница; а глава страстей есть объедение» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 204). Старец Паисий Святогорец говорил о том, что «по-хорошему, телу надо давать только то, что ему необходимо» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 45). Чревоугодие происходит от самолюбия, от того, что тело «может требовать больше, чем ему нужно, в зависимости от того, к чему привык организм» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 45), - так поучал преподобный Паисий.

Пятнадцатая ступень духовного восхождения - сохранение целомудрия. Чревоугодие нередко может порождать блудную брань, поэтому «соблюдающие первую заповедь (о воздержании) не впадают во второе преступление (нарушение целомудрия)» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 209), - так объяснял преподобный Иоанн Лествичник. Целомудрие подразумевает соблюдение чистоты душевной и телесной. Преподобный Паисий Святогорец говорил, что «духовное благородство есть целомудрие души» (Паисий Святогорец, преп., т. 5, 2020: 246). Старец учил, что скромность и целомудрие - великое дело, что надо сохранять чистоту смолоду, слушаться духовных наставников, «чтобы не поскользнуться на сладкой горке мирского падения, которое угрожает тем, что будет наполнять душу тревогой и навеки удалит ее от Бога» (Паисий Святогорец, преп., т. 1, 2020: 278).

Тринадцатая, четырнадцатая и пятнадцатая ступени духовного восхождения, согласно Лествице преподобного Иоанна, относятся к подвигам против пороков чрева, или похоти плотской.

Шестнадцатая ступень духовной лествицы - избавление

от страсти сребролюбия. Преподобный Иоанн Лествичник считал, что «сребролюбец есть хулитель Евангелия и добровольный отступник» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 234). Грешник, ослепленный страстью сребролюбия, поклоняется бездушному металлу как идолу, употребляя все свое время и умения для обогащения, ради стяжания богатства. Сребролюбие могут сопровождать следующие грехи: гнев, ненависть, уныние, памятозлобие. Преподобный Паисий Святогорец поучал, что «сребролюбец - это копилка, он собирает для других. Таким образом он теряет и радость даяния, и воздаяние божественное» (Паисий Святогорец, преп., т. 2, 2020: 165). Согласно наставлениям старца Паисия, победить грех сребролюбия и отсечь суетные попечения о богатстве помогают молитва, послушание, искренняя вера, память о смерти, непрестанная работа над собой.

К семнадцатой ступени лествицы духовного восхождения относится нестяжание - отложение земных попечений о вещах, о богатстве, о славе человеческой. Нестяжание - полное доверие жизни Богу, понимание, что все земное временно, что гораздо важнее заботиться о духовном возрастании и спасении. Суетные попечения о мирском благополучии отсекаются непоколебимой верой во Христа. Преподобный Иоанн Лествичник утверждал: «Нестяжательный подвижник есть сын беспристрастия, и что он получает, то считает за ничто» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 236). Преподобный Паисий Святогорец говорил: «Всеблагой Бог, наш любящий Отец, дает нам свои богатые дары, чтобы мы делились ими с теми, кто имеет нужду, а мы все оставляем только для себя» (Раковалис, Афанасий. «Отец Паисий мне сказал», 2003: 166).

Шестнадцатая и семнадцатая ступени лествицы духовного восхождения относятся к подвигам против пороков похоти очес.

Поднимаясь все выше по лествице духовного восхождения от борьбы против телесных и мирских грехов, христианин переходит к подвигам против пороков духовных. Духовные пороки гораздо труднее распознать в себе и тем более - избавиться от них. Но Господь по молитвам и трудам подвижников помогает в духовной брани.

Восемнадцатая ступень духовной лествицы - борьба с равнодушием и холодностью души к своему спасению. Для христианина весьма опасна «теплохладность», успокоенность, отсутствие горячего стремления идти ко Христу. «Теплохладность» сродни душевной лености, из-за которой христианин знает о своих грехах, вполне осознает их, но не хочет заставить себя исправиться. Это состояние можно сравнить с малодушием или с двоедушием, когда человек говорит одно, а делает другое. Преподобный Иоанн Лествичник писал о том, что победить душевную холодность и беспечность можно «страхом Божьим, частыми размышлениями о последнем Суде, напряженною и усердною молитвою и многим бдением» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 244). Преподобный Паисий Святогорец говорил о том, что от «теплохладности» сердце человека ожесточается от равнодушия, и «что бы ему ни сказали, что бы с ним не случилось, его это не трогает, то есть он не чувствует своей вины и не кается» (Паисий Святогорец, преп., т. 3, 2020: 157). Человеческая жизнь недолгая, и это время «дано нам Богом, чтобы мы должным образом использовали его - ведя непрестанную борьбу за спасение своей души» (Раковалис, Афанасий. «Отец Паисий мне сказал», 2003: 167), - так говорил преподобный Паисий.

Девятнадцатая ступень лествицы духовного восхождения - борьба с излишним стремлением ко сну (сокращение сна), стремление к усердному молитвенному предстоянию перед Богом в церковной и келейной молитве. Небрежное и рассеянное предстояние на молитве пагубно влияет на христианина, может иметь много опасных последствий. Преподобный Иоанн Лествичник наставлял, что для того, чтобы избежать склонности ко сну, рассеянности и блуждания мыслей во время молитвы, нужно помнить, что мы каждую минуту предстоим перед Богом, что Он всегда рядом с нами. Преподобный Паисий поучал, что духовное бодрствование необходимо «для собирания ума воедино» (Паисий Святогорец, преп., т. 6, 2020: 14). Старец говорил, что человек должен воспитывать себя духовно и стремиться к непрестанному молитвенному бодрствованию.

Двадцатая ступень духовной лествицы - молитвенное

предстояние перед Богом и бдение, которое, по мнению преподобного Иоанна Лествичника, «состоит не только в сокращении сна, но и в том, чтобы сбереженное таким образом время было посвящаемо на дела полезные и благочестивые» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 247). Святой Иоанн Лествичник так писал об этом: «Бодрость очищает мысль, бдением очищается память, а излишний сон наводит на человека забвение и омрачает его душу» («Лествица, возводящая на Небо», 2022: 248). Подвиги бдения освящены собственным примером Господа Иисуса Христа. Преподобный Паисий Святогорец говорил о том, что молитва - «великая возможность, которую даровал нам Бог для того, чтобы мы могли общаться с ним и просить его помощи» (Паисий Святогорец, преп., т. 6, 2020: 11). Старец поучал, что молитва должна стать необходимостью для человека, очень важно, чтобы человеческое сердце работало в искренней и усердной молитве. Преподобный говорил: «В своем делании наибольшее внимание уделите молитве, потому что через нее устанавливается наша связь с Богом, а эта связь должна быть постоянной» (Раковалис, Афанасий. «Отец Паисий мне сказал», 2003: 165). «Ослабление молитвы - признак духовного очерствения и теплохладности. Здесь помогут краткие молитвы, и прежде всего молитва Иисусова» (Раковалис, Афанасий. «Отец Паисий мне сказал», 2003: 165), - так наставлял старец Паисий.

Мы живем в очень сложное время, когда особенно нужны духовные наставления старцев-современников. Старец Паисий очень скорбел о том, что происходит отказ от традиционной морали, от Заповедей Божьих, от церковных традиций, от православного духовного опыта. Он говорил, что «ни в одну эпоху не существовало такой беззащитности, как у современных людей. И поскольку человеческие усилия им не помогают, они бегут в Церковь, чтобы почувствовать себя в духовной безопасности» (Паисий Святогорец, преп., т. 1, 2020: 33). Преподобный Паисий наставлял, что «переживаемые нами годы очень трудны и очень опасны, но в конце концов победит Христос. Вот увидите, с каким уважением люди будут относиться к Церкви - лишь бы мы, христиане, жили правильно…» (Паисий Святогорец, преп., т. 1, 2020: 33).

К какому результату мы должны стремиться? Жизнь во Христе и со Христом. «Прекрасен мир - творение великого Бога, но нет ничего прекраснее человека, подлинного человека - сына Божия» (Софроний (Сахаров), схиархимандрит. Преподобный Силуан Афонский, 2017: 62).

ЛИТЕРАТУРА

«Год со старцем Паисием: Православный календарь на 2008». М.: Изд-во. Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. 408 с.

Лествица, возводящая на Небо, преподобного отца нашего Иоанна, игумена монахов Синайской горы, с классическими комментариями епископа Германа (Осецкого) о том, как читать лествицу мирянину.: М.: «Синопсисъ», 2022. 480 с.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т. 1: С болью и любовью о современном человеке. Перевод с греч. 6-е изд. М.: Орфограф. 432 с.: ил.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т. 2: Духовное пробуждение. Перевод с греч. 6-е изд. - М.: Орфограф. 400 с.: ил.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т. 3: Духовная борьба. Перевод с греч. 5-е изд. - М.: Орфограф. 322 с.: ил.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020 Слова. Т.5: Страсти и добродетели. Пер. с греч. 3-е изд. М.: Орфограф, 2020. 344 с.: ил.

Паисий Святогорец, преподобный. 2020. Слова. Т. 6: О молитве. Перевод с греч. 3 изд. М.: Орфограф. 288 с.: ил.

Преподобный Исаак Сирин 2008. Слова подвижнические. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 632 с. (Сокровищница святоотеческой письменности)

Раковалис, Афанасий. 2003. «Отец Паисий мне сказал…». М.: Святая Гора. 176 с.

Софроний (Сахаров), схиархимандрит. 2017. Преподобный Силуан Афонский. 5-е изд. СТСЛ. 536 с.

Феофан Затворник, святитель. 2021. Путь ко спасению. М.: Изд-во «Сибирская Благозвонница». 494 с.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

Humanity space *International almanac* VOL. 13, No 9, 2024: 791-800

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-791-800
EDN: GLVBTM

Иисус Христос - Спаситель человеческого рода в беседах на Пассиях прот. Всеволода Шпиллера

Е.А. Фоменко

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: fmn95@yandex.ru

Ключевые слова: прот. Всеволод Шпиллер, Адам, грехопадение, Иисус Христос, Боговоплощение, победа над злом.
Key words: archiprb. Vsevolod Spiller, Adam, the fall from grace, Jesus Christ, the Incarnation of God, victory over evil.
Резюме: В статье рассмотрены богословские представления известного московского проповедника прот. Всеволода Шпиллера об Иисусе Христе как Спасителе человеческого рода. Показана преемственность взглядов о. Всеволода от святых отцов и православных богословов XX века.
Abstract: The article examines the theological views of the famous Moscow preacher archiprb. Vsevolod Shpiller about Jesus Christ as the Savior of the human race. The continuity of Fr. Vsevolod's views from the holy fathers and Orthodox theologians of the 20th century is shown.
[**Fomenko E.A.** Jesus Christ - Savior of the human race in conversations at Passion archiprb. Vsevolod Shpiller]

Введение.

Богословские вопросы сотериологии интересовали людей с первых веков христианства. Эти вопросы затрагиваются в Священном Писании как Нового, так и Ветхого Заветов. В своих творениях святые отцы ставили на первое место Иисуса Христа и вопрос о спасении человека. Об основных событиях в жизни Спасителя, связанных с искуплением, говорится также в Символе веры.

Искупительное дело Иисуса Христа осмыслялось в своих трудах многими авторами. В результате попыток истолкования подвига Спасителя в богословии сформировались несколько теорий искупления. Наиболее известные и систематизированные из них - это юридическая, нравственная и органическая теории.

Несмотря на то, что юридическая теория искупления,

созданная Ансельмом Кентерберийским (1033 - 1109 гг.), имеет западные корни, она нашла своих сторонников в XIX - XX вв. и в русском богословии. Наиболее известные среди них: митр. Макарий (Булгаков), проф. КазДА Е. Будрин, проф. КДА М. Скабаланович, проф. И. Айвазов, митр. Елевферий (Богоявленский), архиеп. Серафим (Соболев).

Юридическая теория имеет как положительные стороны, так и выделяемые многими русскими богословами недостатки. Результатом критики крайностей этой теории явилась нравственная теория искупления. Самые известные представители нравственной теории: проф. Киевского университета прот. Павел Светлов, проф. МДА М. Тареев, отчасти патр. Сергий (Страгородский). В наиболее завершенном виде нравственная теория была сформулирована митр. Антонием (Храповицким).

Видными представителями органической теории искупления явились выразители Парижской школы богословия прот. Георгий Флоровский, В.Н. Лосский и протопр. Иоанн Мейендорф.

Изучение наследия этих выдающихся авторов требует, как правило, определенной богословской подготовки. Исследованию этого наследия в значительной мере были посвящены труды прот. Всеволода Шпиллера, который перелагал его на доступный язык для современных людей, не имеющих богословской подготовки.

О. Всеволод Шпиллер - известный московский проповедник, бывший в 1951-1984 гг. настоятелем храма свт. Николая Чудотворца в Кузнецах. Известно, что он изучал труды Парижской школы богословия, особенно ценил работы прот. Георгия Флоровского. В советские послевоенные годы о. Всеволод являлся одним из немногих, кто проповедовал интеллигенции основы православного мировоззрения.

Проповеди о. Всеволода были обращены именно к интеллигенции. О. Всеволод умел говорить живым, ярким, интересным для московской интеллигенции языком. По воспоминаниям прот. Владимира Воробьева о. Всеволод «был очень ярким, богато одаренным человеком, и вместе с тем он был очень смиренным» (Воробьев В., прот.). Не могли не

привлечь к себе интеллигенцию и «его неповторимый голос, возгласы с необыкновенно благородной и тонкой музыкальной интонацией, аристократическая внешность» (Емельянов А., прот.). Свои таланты, духовные дарования, пастырскую любовь о. Всеволод направлял на приведение московской интеллигенции к Богу.

В своих проповедях о. Всеволод излагал православное учение на уровне современных ему крупных богословов, результаты которых он старался донести на доступном для интеллигенции языке. Изложение основ православия о. Всеволодом оригинально. Оно содержит переложение всех основных вопросов святоотеческого понимания православия на язык, близкий послевоенной интеллигенции.

В рамках настоящей статьи рассмотрим представления об Иисусе Христе как Спасителе человеческого рода в словах, произнесенных прот. Всеволодом Шпиллером во время Великопостных Пассий. Изложение о. Всеволодом православного учения о Спасителе содержит в себе как переложение на доступный язык святоотеческого наследия, так и собственные богословские мнения автора. Исследование наследия о. Всеволода важно и интересно для нас и сегодня. Ниже излагаются основные мысли о. Всеволода об Иисусе Христе как Спасителе человеческого рода.

Грехопадение Адама.

Первые люди были созданы по образу и подобию Божию. Они жили в общении с Богом, непорочности и добре. Из всех созданий человек занимал в мире «самую высокую вершину Божиего творения» (Шпиллер В., прот., 2017: 138). Как высшему из созданий человеку была дарована Богом свобода. Она предполагала осознанный выбор между добром и злом. Человек мог как утверждаться в жизни по замыслу Господа, так и уклониться от него, встав на путь зла.

В какой-то момент первый человек, Адам, не смог устоять в добре. Своим свободным выбором он захотел запретного плода и решился нарушить повеление Бога. Собственное желание затмило любовь к своему Создателю. В душе Адама возник эгоизм. О. Всеволод пишет о нем как причине первородного греха.

«В результате грехопадения человека «сообразность Богу в нем оказалась искажена» (Шпиллер В., прот., 2017: 46). О. Всеволод говорит о сущностной деградации человеческой природы. Появившееся зло привело к потере целостности человеческого естества.

С момента грехопадения первый человек отделяется от Бога и потому становится смертным. За Адамом смерть и прочие последствия совершившегося в нём наследуют его потомки.

Иисус Христос - Спаситель.

Последствия грехопадения первого человека не могли быть преодолены людьми самостоятельно. В мире явилось зло, противостоять которому человек уже был не в силе. О. Всеволод рассуждает об этом, как и многие святые отцы. Так, свт. Афанасий Великий пишет о невозможности того, «чтобы разумное и духовное естество, согрешившее добровольно и подвергшееся осуждению смерти, само себя возвратило в свободу» (Афанасий Великий, свт., 1853: 393). Свт. Григорий Богослов говорит о необходимости человеку «освятиться человечеством Бога» (Григорий Богослов, свт., 2007: 570). Ради спасения людей Сын Божий воплощается от Святого Духа и девы Марии. Об этом прямо говорится в Символе веры.

Воплощается Вторая Ипостась Святой Троицы. О. Всеволод в беседах на Пассиях, следуя учению Православной Церкви, объясняет почему вочеловечевается Сын Божий. Связано это с различием образа действия Лиц Пресвятой Троицы. Об этом различии применительно к сотворению мира в своих трудах пишет свт. Василий Великий: «представляй Трех, - повелевающего Господа, созидающее Слово и утверждающего Духа» (Василий Великий, свт., 2008: 83). Подобно свт. Василию Великому, о. Всеволод говорит о том, что «Слово Божие - зиждительная, творящая сила» (Шпиллер В., прот., 2017: 135). Когда оказывается, что с появившемся в мире злом человек не способен совладать своими силами, «в Нем же, в Слове Божием, Бог нисходит в мир» (Шпиллер В., прот., 2017: 135) как действующая против зла Божественная сила.

О. Всеволод в своих беседах говорит о возможности рассуждать о Боговоплощении как условно необходимом для человека. Только посредством него человеку даруется Богом

спасение. Связано это с тем, что после грехопадения «должны были все умереть, что и было главною причиною Его пришествия» (Афанасий Великий, свт., 1902: 216). В этом фрагменте свт. Афанасий говорит об избавлении человеческого рода от смертного осуждения, которому люди подверглись после грехопадения по сказанному Адаму в Быт. 2: 17: «от древа познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь». Здесь идет речь о смерти не столько физической, сколько духовной - разлучения с Богом. Ради спасения людей воплощается Господь. Об этом же говорится в Апостоле: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1Кор. 15: 22).

Говоря о смысле Боговоплощения, о. Всеволод приводит в качестве примера изменения, происходящие в святых людях. Какие бы перемены в них ни происходили, они не могут распространиться на весь человеческий род. Такие люди могут лишь примером своей доброй жизни положительно влиять на окружающих их людей.

Воплощение Сына Божия кардинально отличается от соединения с Богом, имеющего место в святых людях. При Боговоплощении произошло соединение Божественной природы не с естеством одного конкретного человека, а с «естеством, свойственным всем людям» (Шпиллер В., прот., 2017: 143). Согласно сформулированному на IV Вселенском соборе Халкидонскому оросу, святые отцы научают исповедовать Иисуса Христа «единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха» (цит. по: Храпов А.В., 2005: 604). Факт Боговоплощения означает человеческое совершенство Иисуса Христа, а потому и «единосущие со всем родом человеческим» (Мейендорф И., протопресв., 2000: 96). Свт. Афанасий Александрийский отмечает, что после вочеловечения тело Господа имело «общую со всеми телами сущность» (Афанасий Великий, свт., 1902: 216).

Замысел о необходимости спасения людей после грехопадения возникает уже в предвечном совете Божием. Так об этом говорится в первом послании апостола Петра: «Кровию Христа, как непорочного и чистого Агнца, предназначенного еще прежде создания мира» (1 Пет. 1:19-20). Этот замысел

появляется от любви Бога к творению.

О. Всеволод говорит также о том, что Боговоплощение «некиим образом соединено с целью сотворения мира» (Шпиллер В., прот., 2017: 31). В послании к Коринфянам ап. Павел пишет о том, что апостолы проповедуют «премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1Кор. 2: 7). Этот отрывок послания апостола также связан с предвечным советом Божиим. Блж. Феофилакт Болгарский в толковании на этот фрагмент говорит о любви Божией к людям, по которой «Бог прежде веков предназначил нам спасение Крестом» (Феофилакт Болгарский, блж., 2009: 99). В результате спасения люди становятся причастниками славы Божией. Прп. Иоанн Дамаскин пишет о сотворении мира Богом «по преизбытку благости» (Иоанн Дамаскин, прп., 2002: 187), ради участия в блаженстве единения с Ним.

Таким образом, и сотворение мира, и вочеловечение Иисуса Христа были направлены в том числе на соединение человека с Богом. Оба действия происходят от любви Господа к Своему творению. Уже в Божием предвечном совете «проявляется любовь к творению, которая не останавливается на сотворении мира, но идет дальше, до снисхождения в мир Самого Бога» (Шпиллер В., прот., 2017: 30).

Среди всех прочих материальных творений лишь человек создан Богом по Своему образу. Вследствие сообразности человека Богу «представляется не невозможным Боговоплощение» (Шпиллер В., прот., 2017: 30). В созданном Богом человеке «находились основания для возможного Боговоплощения» (Шпиллер В., прот., 2017: 32).

Боговоплощение происходит как результат любви Бога к миру и человеку. Эта любовь превосходит пределы «всякого человеческого разумения и дерзновения» (Шпиллер В., прот., 2017: 31). В Боговоплощении происходит «крайнее уничижение Божие» (Шпиллер В., прот., 2017: 111). Об этом свидетельствуют святые отцы. По слову свт. Кирилла Александрийского Иисус Христос «не воображением или мнимым образом умалил Себя, а на самом деле» (Кирилл Александрийский, свт., 1892: 82).

В Боговоплощении происходит восприятие Сыном Божиим человеческого естества. Свт. Иларий Пиктавийский пишет о этом событии такими словами «в воплощенном Слове плоть смогла возвыситься до Слова» (Иларий, свт.). Грехи мира Иисус Христос берет на Себя не в момент Боговоплощения. В то же время оно было необходимым «условием для взятия Им на Себя человеческого нашего греха» (Шпиллер В., прот., 2017: 56). Боговоплощение явилось «началом домостроительства спасения людей» (Шпиллер В., прот., 2017: 191), избавления человечества от вошедшего в мир зла. Об этом говорит в одной из проповедей свт. Феофан Затворник: «воплощение Сына Божия точно есть начало всего домостроительства нашего спасения» (Феофан Затворник, свт., 2010: 127).

Бог становится человеком, чтобы человек стал «богом по благодати» (Шпиллер В., прот., 2017: 31). С момента вочеловечения Господь открывает человеку «возможность актуализации образа Божия, … возможность достижения личностной полноты» (Чурсанов, 2014: 79).

Ради нашего спасения Иисус Христос в своей земной жизни претерпел многочисленные поругания и крестную смерть. Спаситель прошел через все терния, порождаемые греховностью окружающего мира. Земная жизнь Иисуса Христа «была сплошным состраданием и страданием» (Шпиллер В., прот., 2017: 56). Вершиной же страданий явились распятие и крестная смерть Сына Божия. Эта жертва была принесена свободной сострадательной любовью Спасителя к человеческому роду. Прп. Иоанн Дамаскин о жертве Спасителя свидетельствует такими словами: «будучи бесстрастен, Он ради нас подчинил Себя страданиям и послужил нашему спасению» (Иоанн Дамаскин, прп., 2002: 278).

В своих проповедях о. Всеволод рассуждает о тайне спасения человеческого рода. Тайна эта сокрыта в Кресте Господне.

Говоря о крестной жертве Спасителя, о. Всеволод упоминает в том числе о бытующих в обществе связанных с ней неверных религиозных представлениях. В них Господь воспринимается тираном, которого нужно умилостивлять принесением в жертву людей. Это связано с образом

заместительной жертвы, предполагающим «что за вину грешных в жертву приносится невинный» (Шпиллер В., прот., 2017: 57). В данном случае люди ошибочно проводят параллель с убийством ни в чем не повинных заложников в террористических актах.

Возможности победы над злом и преодоления смерти даруются человеку «в жизни, в смерти и в Воскресении Иисуса Христа» (Шпиллер В., прот., 2017: 58-59). Здесь о. Всеволод перечислил основные составляющие искупления Спасителем человеческого рода. Это согласуется с мнением прот. Георгия Флоровского о том, что все события земной жизни Иисуса Христа имеют искупительное значение (Флоровский Г., прот., 1998: 186). Человек свободен реализовать возможности победы над злом посредством следования за Христом в земной жизни или не принять их.

Человек во Христе.

Человеческая природа в Иисусе Христе освятилась. Она обрела утраченные возможности. При соединении с Божественным, человеческое естество «обновляется, воссоздается, новотворится» (Шпиллер В., прот., 2017: 144). Человеческое естество получает возможность победы над злом. Свт. Иоанн Златоуст отмечает превосходную степень дарованных человеку возможностей: «мы получили от благодати не столько, сколько нам было нужно для освобождения от греха, но гораздо больше» (Иоанн Златоуст, свт., 1903: 596). В полной мере победу над злом одержал Иисус Христос в Своей земной жизни. Поскольку с Иисусе Христе Божественная и человеческая природы соединились, возможности этой победы «становятся и потенциальным достоянием всего человечества» (Шпиллер В., прот., 2017: 144). Теперь «кто верою прилепляется ко Христу, тогда Христос сочетавается с ним» (Симеон Новый Богослов, прп., 1892: 67). О следствиях этой победы пишет свт. Василий Великий: «Бог, по даровании нам свободы, нарицает и братьями Своими» (Василий Великий, свт., 2008: 398).

Заключение.

Итак, в настоящей статье рассмотрены взгляды прот. Всеволода Шпиллера на православное учение об Иисусе Христе

как Спасителе человеческого рода. Показана преемственность взглядов автора от святых отцов и православных богословов XX в. В беседах на Пассиях о. Всеволодом обоснована необходимость Боговоплощения, земной жизни, страданий, воскресения Иисуса Христа для спасения человеческого рода. Все эти события Спаситель совершил по любви к людям. Одержанная Иисусом Христом победа над злом даровала человеку способность вместе с Ним одержать подобную победу и в своей жизни. Человек обрел утраченные возможности, он может стать «богом по благодати» (Шпиллер В., прот., 2017: 31).

Изложение о. Всеволодом православного учения об Иисусе Христе как Спасителе человеческого рода не утратило своей значимости, оно актуально и сегодня. Восприятие, истолкование Священного Писания, донесение важнейших истин православной веры о. Всеволодом заслуживает внимания и дальнейшего изучения.

ЛИТЕРАТУРА

Афанасий Великий, свт. 1853. Против Аполлинария. Книга вторая. - В кн.: Афанасий Великий, свт. Творения. Ч. 3. М.: Типография В. Готье. С. 386-410.

Афанасий Великий, свт. 1902. Слово о воплощении Бога-Слова, и о пришествии Его к нам во плоти. - В кн.: Афанасий Великий, свт. Творения. Ч. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра. С. 191-264.

Василий Великий, свт. 2008. Беседа на псалом сорок восьмой. - В кн.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница. С. 395-403.

Василий Великий, свт. 2008. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому. - В кн.: Василий Великий, свт. Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница. С. 60-109.

Воробьев В., прот. Воспоминания о протоиерее Всеволоде Шпиллере [Электронный ресурс] - URL: https://pstgu.ru/podvizhniki-blagochestiya/names/vsevolod-shpiller/vospominaniya/protoierey-vladimir-vorobev/ (01.10.2024).

Григорий Богослов, свт. 2007. Слово 45, на Святую Пасху. - В кн.: Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница. С. 559-574.

Емельянов А., прот. Воспоминания о протоиерее Всеволоде Шпиллере [Электронный ресурс] - URL: https://pstgu.ru/podvizhniki-blagochestiya/names/vsevolod-shpiller/vospominaniya/protoierey-aleksey-emelyanov/ (01.10.2024).

Иларий Пиктавийский, свт. О Троице (фрагменты) [Электронный ресурс] - URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ilarij_Piktavijskij/o-troitse/ (01.10.2024).

Иоанн Дамаскин, прп. 2002. Источник знания. М.: Индрик. 416 с.

Иоанн Златоуст, свт. 1903. Беседа 10 на послание к Римлянам. - В кн.: Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. 9. Кн. 1. СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии. С. 593-605.

Кирилл Александрийский, свт. 1892. О воплощении Бога Слова. - В кн.: Деяния Вселенских соборов. Т. 2. Казань: Типография Императорского университета. С. 81-82.

Мейендорф И., протопресв. 2000. Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ. 318 с.

Симеон Новый Богослов, прп. 1892. Слова. М.: Типо-литография И. Ефимова.

Феофан Затворник, свт. 2010. На Благовещение Пресвятой Богородицы. - В кн.: Феофан Затворник, свт. Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М.: Отчий дом. 424 с.

Феофилакт Болгарский, блж. 2009. Толкование на Послания святого апостола Павла. Ч. 1. М.: Сибирская Благозвонница. 269 с.

Флоровский Г., прот. 1998. Догмат и история. М.: Издательство Свято-Владимирского братства. 487 с.

Храпов А.В. 2005. Вселенский IV собор. - В кн.: Православная энциклопедия под редакцией патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 9. С. 597-607.

Чурсанов С.А. 2014. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ. 264 с.

Шпиллер В., прот. 2017. Слово Крестное. М.: Изд-во ПСТГУ. 256 с.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

Humanity space *International almanac* VOL. 13, No 9, 2024:801-814

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-801-814
EDN: JCEUVG

Слова «лицо» и «личность» в русскоязычной богословской терминологии

С.А. Чурсанов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Likhov side street, 6, build. 1, Moscow 127051 Russia
e-mail: s.a.chursanov@mail.ru
ORCID: 0000-0002-0724-3318

Ключевые слова: Священное Писание, святоотеческое богословие, богословская антропология, лицо, личность, ипостась, отношение.
Key words: Holy Scripture, patristic theology, theological anthropology, person, hypostasis, relation.

Резюме: В современном русском богословском языке словами «лицо» и «личность» передается один из ключевых терминов святоотеческой триадологии и христологии - πρόσωπον. Поэтому, чтобы прояснить содержание и значение богословского термина «лицо», или «личность», в статье прослеживается происхождение греческого слова πρόσωπον и его использование в Священном Писании и святоотеческих произведениях. В древнегреческом языке слово πρόσωπον указывало на вторичные, изменчивые стороны одушевленных существ и предметов и не связывалось с представлениями об онтологической значимости. Идея соотнесенности, предполагающаяся структурой слова πρόσωπον, но не востребованная в античности, актуализируется в Священном Писании. В православном тро́ичном богословии словом πρόσωπον (лицо, личность) обозначаются Божественные Лица, а в христологии - единая Божественная ипостась Иисуса Христа. Тем самым богословское понятие «лицо» наряду с понятием «природа», или «сущность», получает абсолютное онтологическое наполнение. Опираясь на богословские выводы о богоо́бразности человеческих личностей, раскрывающейся в отношениях с Богом и межчеловеческих отношениях, православные богословы XX-XXI веков обосновывают высшее положение людей в сотворенном мире, безоговорочное достоинство и ценность каждого человека.

Abstract: In modern Russian theological language, the words “person” and “personality” convey one of the key terms of patristic triadology and Christology - πρόσωπον. Therefore, in order to clarify the content and meaning of the theological term “person” or “personality”, the article traces the origin of the Greek word πρόσωπον and its use in the Holy Scriptures and patristic works. In the ancient Greek language, the word πρόσωπον pointed to the secondary, changeable aspects of animate beings and objects and was not associated with ideas about ontological

significance. The idea of relation, implied by the structure of the word πρόσωπον, but not demanded in antiquity, is actualized in the Holy Scriptures. In Orthodox trinitarian theology, the word πρόσωπον (person, personality) denotes the Divine Persons, and in Christology - the single Divine hypostasis of Jesus Christ. Thus, the theological concept of "person," along with the concept of "nature" or "essence," receives absolute ontological content. Based on theological conclusions about the human persons imaging in relations with God and interhuman relations the Divine Persons, Orthodox theologians of the 20th-21st centuries substantiate the highest position of people in the created world, the unconditional dignity and value of each human being.
[**Chursanov S.A.** The Words "Person" and "Personality" in Russian Theological Terminology]

Начиная с середины XX века концепт «личность» занял в православной богословской антропологии центральное место. Он стал главным понятийным средством для выражения выделенности людей в сотворенном мире, их высшего достоинства и призвания вместе с проистекающей отсюда ответственностью. «Богословие и жизнь Церкви, - резюмирует митрополит Иоанн (Зизиулас), - подразумевают определенное понимание человека. Это понимание может быть подытожено одним словом: *личностность*» (Zizioulas, 2006: 9; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2012: 11).

Православные авторы XX-XXI веков настаивают, что христианское восприятие человека как личности оказало решающее влияние на онтологические основания европейского менталитета. «Сама по себе идея личности была, вероятно, величайшим христианским вкладом в философию», - констатирует протоиерей Георгий Флоровский (Florovsky, 1975: 77; ср. рус. пер.: Флоровский, 2000: 239).

Этимология слов «лицо» и «личность» в русском языке.

Русское слово *личность*, занимающее особое место в современных православных богословских дискурсах, восходит к общеславянскому слову *lice (лицо, внешняя сторона), образованному от праславянского корня *lik-, встречающегося также в других индоевропейских языках, например - в ирландском слове leccо и прусском слове laygnan (щека).

С распространением христианства среди славянских народов в переводах Священного Писания, богослужебных текстов и святоотеческих произведений словом *лице* стали

передавать содержание греческого богословского термина πρόσωπον, а также его латинского эквивалента - persona. Поскольку к середине IV века именно это греческое слово становится одним из основных богословских терминов, слово *лице* приобретает для славянской христианской лексики особую значимость.

При этом слово *лице* в церковнославянском и русском языках, как и слово πρόσωπον в греческом языке, может означать и переднюю часть головы, и конкретного человека. Эта семантическая двойственность отличает греческую и русскую христианскую лексику от латинской терминологической традиции. В самом деле, в латинском языке богословский аналог слова πρόσωπον - persona - относится только к человеку. На лицо в смысле передней части головы в латинском языке указывает другое слово - facies. Аналогичная ситуация характерна и для многих современных европейских языков, в которых этой паре различных латинских слов соответствуют разнокоренные словесные пары - в испанском языке: persona-cara, в итальянском: persona-viso, во французском: personne-visage, в английском: person-face, в немецком: Person-Gesicht.

Слово *личность*, образованное от прилагательного *личный*, начинает распространяться в русском языке со второй половины XVII века. В последующие два столетия оно приобретает следующие основные значения: «духовно-разумное существо», «конкретный человек», «индивидуальные особенности человека», «субъект социальных отношений» и другие. В XVII-XIX веках русская христианская литература в значительной мере пополняется за счет переводов, пересказов и переработок западноевропейских источников. По этой причине развивается тенденция к сближению русской христианской лексики с западноевропейскими образцами. В богословском языке одним из проявлений этой тенденции становится распространение слова *личность*, указывающего, как и латинское слово persona, на Отца, Сына и Святого Духа, а также на человеческие и ангельские ипостаси, но, в отличие от слова *лицо*, не передающего значение «передняя часть головы» вместе с набором соответствующих метафорических смыслов. Кроме того, во второй половине XIX века слово *личность* в смысле

«конкретный человек» или «то существенное, что конституирует конкретного человека» быстро распространяется в русской религиозной философии, антропологии и гуманитарных науках.

В силу названных обстоятельств ко второй половине XX века в русской богословской литературе формируется устойчивая тенденция передавать изначально единый термин πρόσωπον словом *лицо* в случае его отнесения к Божественным Ипостасям - Отцу, Сыну и Святому Духу и словом *личность* в случае его отнесения к сотворенным ипостасям - людям и ангелам. Это различение богословски мотивировано очевидными отличиями сотворенных человеческих личностей от нетварных Божественных Лиц. При этом для носителей русского языка суффикс -*ость* в слове *личность* во всё возрастающей мере утрачивает свою обычную функцию обозначения отвлеченных качеств. Поэтому с целью указания на образ бытия, характерный для личности, в современном богословии используется прилагательное *личностный*, от которого путем удвоения суффикса -*ость* образуется слово *личностность*. В русскоязычных богословских произведениях второй половины XX - XXI веков слова *личностный* и *личностно* служат также средством размежевания со словами *личный* и *лично*, осложненными в современном русском языке множеством побочных коннотаций.

В современных гуманитарных дискурсах широко распространилось слово *персонализм*, образованное от латинского слова persona (личность). В настоящее время оно используется в качестве обобщенного наименования широкого круга мировоззренческих представлений, включающих метафизические утверждения о высшем онтологическом статусе и высшей ценности каждой человеческой личности. Это обстоятельство ставит под сомнение продуктивность приложения слова *персонализм*, подразумевающего расплывчатую группу разнородных философских направлений, к методологическому подходу православных авторов, опирающихся на богословское понимание личности, проистекающее из триадологии, христологии и других базовых богословских воззрений. Иными словами, в наименовании

персоналистами современных православных авторов, выдвигающих категорию *личность* на передний терминологический план, вряд ли есть бо́льший богословский смысл, чем, например, в наименовании святителя Дионисия Ареопагита неоплатоником или преподобного Иоанна Дамаскина - перипатетиком. По этой причине, а также во избежание смешения личностной богословской парадигмы с философскими персоналистическими течениями в богословских контекстах современными православными авторами привлекается не слово *персона* со своими дериватами, а слово *личность* вместе с производными от него формами.

В современном русском богословском языке словами *лицо* и *личность* передается один из ключевых терминов святоотеческой триадологии и христологии - πρόσωπον. Поэтому, чтобы прояснить содержание и значение богословского термина *лицо*, или *личность*, необходимо остановиться на происхождении греческого слова πρόσωπον и его использовании в Священном Писании и святоотеческих произведениях.

Слово πρόσωπον (лицо, личность) в древнегреческой письменности.

Этимологически древнегреческое слово πρόσωπον (лицо, личность) представляет собой сочетание предлога πρός (к) со словом ὤψ (ἡ ὤψ (ὠπός)) - взгляд, вид, лицо - в винительном падеже: *πρὸς ὦπον (к глазам). Таким образом, сама структура этого слова наводит на мысль об обращенности к человеку и, как следствие, - предполагает идею личного отношения. Причем эта особенность слова πρόσωπον не передается его богословскими эквивалентами - persona, *лицо* и *личность*, не содержащими приставок, аналогичных приставке προσ-.

Более того, слово πρόσωπον наводит на мысль об одной из десяти аристотелевских категорий - *отношение* (πρός τι), в буквальном переводе - «к чему-либо». Причем слово πρόσωπον, предполагающее обращенность именно «к глазам», позволяет уточнить эту обезличенную категорию в христианской богословской перспективе, так что в результате ее становится уместнее передавать не словами πρός τι, содержащими местоимение среднего рода τι и несущими, поэтому, представления о пассивности и неопределенности, а словами

πρός τις, в буквальном переводе - «к кому-либо». Ведь выражение πρός τις позволяет связать категорию *отношение* с идеей одушевленности, тем самым внося в нее представления об активности и определенности. В результате слово πρόσωπον (лицо, личность) оказывается особенно удобным для передачи *принципа личностной обращенности*, характерного для христианского образа жизни и выражающегося в отношениях человека с Богом и с людьми.

Впрочем, в античной письменности этот смысловой потенциал слова πρόσωπον остается не востребованным. Это обстоятельство побуждало филологов прослеживать «этимологию данного слова на основании прямого анатомического анализа: например, как части, определяемой глазами (τὸ πρὸς τοῖς ὠψὶ μέρος)» (Zizioulas, 1985: 31, note 14; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 27, примеч. 4), то есть, выражаясь лаконичнее, - *передней части головы*.

В древнейшем засвидетельствованном употреблении слово πρόσωπον означало *лицо, черты лица, выражение лица* (см.: Lexicon, 1996: 1533). Гомер использует его в этом древнейшем значении десять раз (см.: Homerus, 1931: VII. 212; XVIII. 24, 414; XIX. 285; Homerus, 1962: VIII. 85; XV. 332; XVIII. 173, 192; XIX. 361; XX. 352). При этом он всегда - даже когда речь идет об одном человеке - ставит слово πρόσωπον во множественном числе, например: «так двигался и огромный Аякс - оплот ахейцев; грозным лицом [букв. - *грозными лицами* (βλοσυροῖσι προσώπασι)] усмехался, снизу же твердо шел шагом широким» (Homerus, 1931: VII. 211-213), или: «лицо [букв. - *лица* (πρόσωπα)] старуха закрыла руками, жаркие слезы из глаз проливая» (Homerus, 1962: XIX. 361-362). Аналогичным образом во множественном числе использует это слово Гесиод (см.: Hesiodus, 1970: 594). Формы множественного числа во всех этих случаях свидетельствуют, что изначально в древнегреческом языке слово πρόσωπον связывалось с представлениями о зыбкости, условности и изменчивости. Как справедливо заключает А.Ф. Лосев, множественным числом в подобных ситуациях «особенно подчеркивается» «внеличностный и формально-обобщенный характер» этого слова (Лосев, 2000: 640).

Последующие древнегреческие авторы чаще всего используют слово πρόσωπον исходя из его базового значения - «передняя часть головы». Причем хотя в своей формальной классификации живых существ Аристотель утверждает, что слово *лицо* (πρόσωπον) нужно относить только к людям (см.: Aristote, 1964: 491b), использование этого слова в значении как лица человека, так и морды животного, распространенное в других контекстах, служит еще одним свидетельством его обезличенного восприятия в античном мире. Слово πρόσωπον прилагалось не только к человеку и богам, но и к ибису (см.: Hérodote, 1930: 76), собакам (см.: Xenophon, 1920: IV. 2-3), оленю (см.: Aristote, 1968: 579a), лошади (см.: Aristote, 1969: 631a), рыбе (см.: Anaxandrides, 1884: 145-146, 147). Кроме того, Софокл пишет о лице луны (см.: Sophocles Atheniensis, 1977: 871), Еврипид - о лицах статуй (см.: Euripides, 1981: 187-189), а Пиндар - о лицах песен (см.: Pindarus, 1971: VI. 14-15).

Позднее слово πρόσωπον приобрело также значение театральной маски (см.: Aristoteles, 1831: 958a; Plato Atheniensis Comic, 1880: 638; Flavius Josephus, 1895: VI. 156), обычно обозначавшейся словом προσωπεῖον, а также самой театральной роли, типового характера литературного персонажа. В переносном смысле оно могло означать переднюю часть, фасад, внешний вид, наружность (см.: Lexicon, 1996: 1533). По существу дела древнее значение слова πρόσωπον приближается к значению русского слова *личина*.

Таким образом, в древнегреческом языке слово πρόσωπον указывало на вторичные, изменчивые стороны одушевленных существ, предметов и явлений. Оно относилось к поверхностно-описательному языковому пласту и не связывалось с представлениями об онтологической значимости.

Слово πρόσωπον (лицо, личность) в Священном Писании.

Подавляющее большинство грекоязычных святых отцов читали и толковали Ветхий Завет по переводу на греческий язык, выполненному в III веке до Р. Х. и известному в современной богословской литературе как перевод Семидесяти, или Септуагинта. Причем синодальный перевод Ветхого Завета сделан в XIX веке под руководством святителя Филарета

Московского преимущественно с древнееврейского Масоретского текста. Эти обстоятельства следует учитывать, выявляя место слова πρόσωπον (лицо, личность) в терминологической системе православного тро́ичного богословия, христологии и богословской антропологии.

В Септуагинте начинают актуализироваться идеи обращенности и соотнесенности, изначально предполагавшиеся структурой слова πρόσωπον, но не востребованные в античности. С одной стороны, как и в античной и эллинистической литературе, здесь слово πρόσωπον может означать внешнюю сторону или поверхность чего-либо. Так, в книге Бытия 13 раз говорится о *лице земли* (τὸ πρόσωπον τῆς γῆς) (см. также: Пс 1. 4; 103. 30; ср.: Лк 12. 56; 21. 35; Деян 17. 26), а в книге Иова упоминается *лицо бездны* (πρόσωπον… ἀβύσσου) (Иов 38. 30; ср.: Пс 17. 43; 34. 5; 37. 4, 6; 82. 14; 147. 6). Вместе с тем, в Септуагинте слово πρόσωπον может употребляться и в обобщенном собирательном смысле, как, например, в выражении «пред лицем (κατὰ πρόσωπον) всех братьев своих» (Быт 16. 12; 25. 18). В этом случае слово πρόσωπον передает также идею нахождения *перед кем-либо или чем-либо, напротив кого-либо или чего-либо*. Эта же важная для богословской терминологии идея движения к чему-либо или пребывания перед чем-либо предполагается сочетаниями слова πρόσωπον с каким-либо предметом, местом, городом, страной: «И встал Авраам… и посмотрел на лицо (ἐπὶ πρόσωπον) Содома и Гоморры» (Быт 19. 28; пер. мой - С.Ч.). В книге Бытия насчитывается восемь примеров такого словоупотребления (см. также: Быт 15. 10; 18. 16; 23. 17; 25. 18; 33. 18; ср.: Пс 59. 6; 67. 3).

Но чаще всего - 39 раз - слово πρόσωπον используется в книге Бытия для указания на лицо человека. При этом в 29 фрагментах такие указания невозможно свести к анатомическому пониманию лица как передней части головы. Во всех этих случаях слово πρόσωπον предполагает самого человека (см.: Быт 2. 7; 3. 19; 4. 5, 6; 16. 6, 8; 19. 21; 20. 16; 23. 8; 27. 30; 31. 2, 5; 32. 21: 2, 3-4, 4; 32: 22; 33. 10; 35. 1, 7; 36. 6; 40. 7; 41. 46; 43. 3, 5; 44. 23, 26, 29; 46. 30; 48. 11; см. также: Лев 19. 15; Втор 12. 29-30; 2 Цар 14. 28, 32; 17. 11; Иов 42. 8; Пс 3. 1; 9. 26; 16. 9; 20. 13; 33. 1, 6; 41. 6, 12; 43. 16, 17; 49. 21;

54. 22; 56. 1, 7; 60. 4; 68. 8; 77. 55; 81. 2; 82. 17; 83. 10; 88. 24; 103. 15; 131. 10).

По своей значимости для понимания православной богословской терминологии выделяется широкое распространение слова πρόσωπον в смысле *лица Божьего*. В книге Бытия это слово встречается в таком значении четыре раза (см.: Быт 3. 8; 4. 14, 16; 33. 10; см. также: Исх 33. 20; Лев 20. 3, 5-6; Числ 6. 25-26; 17. 7; Втор 5. 7; 31. 17-18; 2 Пар 30. 9; Иов 23. 15; Пс 4. 7; 9. 4, 32; 10. 7; 12. 2; 15. 11; 16. 2, 15; 17. 9; 20. 7, 10; 21. 25; 23. 6; 26. 8, 9; 29. 8; 30. 17, 21, 23; 33. 17 (Ср.: 1 Пет 3. 12); 37. 4; 41. 3; 43. 4, 25; 44. 13; 50. 11, 13; 66. 2; 67. 2, 3, 5, 9; 68. 18, 30; 79. 4, 8, 17, 20; 87. 15; 88. 15, 16; 89. 8; 94. 2; 95. 9, 13; 96. 5; 101. 3, 11; 103. 29; 104. 4; 113. 7; 118. 58, 135; 138. 7; 139. 14; 142. 7; Ис 54. 8; 59. 2; 64. 7; Иер 44. 11; Иез 15. 7 (ср.: Мф 18. 10; Откр 6. 16); Ос 5. 15). Причем наиболее очевидным образом идея личных отношений с Богом выражается словосочетанием *лицом к лицу* (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) (Быт 32. 31 (синодал. пер.: Быт 32. 30); ср.: Исх 33. 11; Числ 14. 14; Втор 5. 4; 34. 10; Суд 6. 22; Сир 45. 6; 1 Кор 13. 12).

Библейские тексты повествуют, что на лицах отражается как телесное - например, истощенность (см.: Дан 1. 10), - так и душевное состояние человека. Лицо бывает веселым (см.: Прит 15. 13), печальным (см.: Неем 2. 2-3) и суровым (см.: Еккл 8. 1), оно темнеет от страха (см.: Наум 2. 11; синодал. пер.: Наум 2. 10), от скрытных пересудов становится недовольным (см.: Прит 25. 23). Лица могут выражать ожесточение (см.: Иер 5. 3) и меняться от стыда (см.: Пс 43. 16). С другой стороны, на лица накладывает свою печать мужество (см.: 1 Пар 12. 9; синодал. пер.: 1 Пар 12. 8), их просветляет справедливость (см.: Иов 29. 24) и мудрость (см.: Еккл 8. 1). После заключения Синайского завета лицо Моисея «стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним» (Исх 34. 29; ср.: 2 Кор 3. 7; 3. 13). В Ветхом Завете сообщается об обычае закрывать лицо в страхе, смирении (см.: Исх 3. 6) и скорби (см.: 2 Цар 19. 5 (синодал. пер.: 2 Цар 19. 4); ср.: 4 Цар 20. 2; Езд 9. 6).

Поскольку именно свои лица люди обращают друг к другу в общении, именно через лица они открываются друг

другу (см.: Ис 13. 6-8). С этим обстоятельством связан соблазн лукавого притворства, напускного благочестия, наигранности и фальши. Так, апостол Павел предупреждает о людях, «которые хвалятся лицем (τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους), а не сердцем (καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ)» (2 Кор 5. 12). Проявления этого соблазна выражаются в библейском языке такими словосочетаниями, как: θαυμάζω πρόσωπον (угождать лицу) (Лев 19. 15; Втор 10. 17; 2 Пар 19. 7; Иов 32. 21-22; 34. 19; Иуд 16), λαμβάνω πρόσωπον (принимать лицо, оказывать лицеприятие) (Лев 19. 15; Пс 81. 2; Гал 2. 6), βλέπω εἰς πρόσωπον (смотреть на лицо) (Втор 16. 19; Иов 34. 19; Мф 22. 16; Мк 12. 14; Лк 20. 21). В Новом Завете встречается также редкое греческое слово προσωπολημψία, включающее корень προσωπ- и означающее *лицеприятие*, *пристрастие* (см.: Деян 10. 34; Иак 2. 1 (ср.: Иак 2. 9); Рим 2. 11; Еф 6. 9; Кол 3. 25).

Слово πρόσωπον в Новом Завете часто указывает на лицо Христа (см.: Лк 1. 76; 9. 29, 51, 52, 53; 10. 1; 22. 64; 1 Пет 3. 12 (ср.: Пс 33. 17); Откр 6. 16; 20. 11). Когда Господь преобразился, Его лицо просияло, как солнце (см.: Мф 17. 2). Господь не закрывал Своего лица от оскорблений (см.: Мф 26. 67; Мк 14. 65; Лк 22. 64; ср.: Ис 50. 6; 53. 3). Лица христиан уже открыты, чтобы видеть славу Божию «в лице (ἐν προσώπῳ) Иисуса Христа» (2 Кор 4. 6; ср.: 2 Кор 3. 18), Который предстал «за нас пред лице Божие (τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ)» (Евр 9. 24). В жизни будущего века им станет доступно знание *лицом к лицу* (1 Кор 13. 12), они удостоятся видеть лицо Божье (см.: Откр 22. 4).

Для богословского понимания личности (πρόσωπον) особое значение имеет еще и тот факт, что для выражения идеи полноты личностной обращенности Сына к Отцу во внутритроичном бытии евангелист Иоанн избрал греческий предлог πρός, входящий - уже́ в качестве приставки - в слово πρόσωπον: «…Слово было (ὁ λόγος ἦν) [обращено] к Богу (πρὸς τὸν θεόν)… Оно было (οὗτος ἦν) в начале [обращено] к Богу (πρὸς τὸν θεόν)» (Ин 1. 1-2; пер. мой - С.Ч.). Этим же способом евангелист Иоанн пользуется и в своем Первом соборном послании: «О том, что было от начала … о Слове жизни, - и жизнь была явлена, и мы… возвещаем вам жизнь вечную, которая была (ἥτις ἦν) [обращена]

к Отцу (πρὸς τὸν πατέρα) и была явлена нам… возвещаем и вам» (1 Ин 1. 1-3; пер. мой - С.Ч.).

Согласно тексту Евангелий Господь Иисус Христос воспользовался, словом, πρόσωπον в пяти ситуациях. Он говорил о *лице земли* (Лк 12. 56; 21. 35), *лице неба* (Лк 12. 56; Мф 16. 3), о *лице Отца* (Мф 18. 10) и о *Своем лице* (Мф 11. 10; см. также: Мал 3. 1; Мк 1. 2; Лк 7. 27). При этом, обличая лицемерие, Господь подразумевает, что лицо являет или выражает внутреннее состояние человека: «…Когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры (οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποί), ибо они принимают на себя мрачные лица (ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν), чтобы показаться людям постящимися. <…> А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое (τὸ πρόσωπόν σου), чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим» (Мф 6. 16-18).

Слово πρόσωπον (лицо, личность) в святоотеческом богословии.

В рационализированное прояснение православного восприятия Бога как Пресвятой Троицы в особенно важной для богословской антропологии широкой экзистенциальной перспективе первостепенный вклад внесли Великие Каппадокийцы - святители Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. В православной теологии XX-XXI веков этот вывод стал общепринятым. При этом, как констатирует митрополит Иоанн (Зизиулас), «именно… отождествление субстанции с ипостасью, широко распространившееся в греческой мысли первых веков христианства, вызвало в четвертом веке все сложности и споры, касающиеся Пресвятой Троице» (Zizioulas, 1985: 36; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 31-32). Православным богословам IV столетия «надлежало найти способ выражения, дающий богословию возможность… придать онтологическое содержание Каждому Лицу Пресвятой Троицы, не ставя под угрозу такие свои библейские основания, как монотеизм и абсолютная онтологическая независимость Бога по отношению к миру» (Zizioulas, 1985: 37; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 33).

В тро́ичном богословии Великие Каппадокийцы сближают понятие *лицо* (πρόσωπον) с понятием *ипостась* (ὑπόστασις). Посредством такого сближения слово *лицо*, отнесенное ими - как и слово *ипостась* - к Божественным Лицам, получает абсолютное онтологическое наполнение. «Ведь недостаточно перечислять различия Лиц (διαφορὰς προσώπων), но следует исповедовать, что каждое Лицо пребывает в истинной ипостаси (ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ)», - указывает, например, святитель Василий Великий (Basile, st., 1961: 196; ср. рус. пер.: Василий Великий, свт., 2003: 312). В свою очередь слово *ипостась* обогащается идеями соотнесенности и непосредственной личностной обращенности, предполагающимися словом *лицо* (см.: Zizioulas, 1985: 87-88; рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 84).

Синонимичность слов *лицо* и *ипостась* в патристическом тро́ичном богословии заслуживает тем большего внимания, что, формируя богословский категориальный аппарат, святые отцы учитывают терминологический арсенал своих адресатов, стремясь свести к необходимому минимуму набор новых, незнакомых им понятий. А ведь, как замечает митрополит Иоанн (Зизиулас), «в греческой философии термин “ипостась” никогда не связывался с термином “личность”. …Термин “личность” для греков никак не мог означать существо человека, в то время как термин “ипостась” уже́ был тесно связан с термином “сущность” и в конечном итоге полностью отождествился с ним» (Zizioulas, 1985: 36; ср. рус. пер.: Иоанн (Зизиулас), митр., 2006: 31). Более того, Великие Каппадокийцы активно пользуются в триадологии словом *лицо* (πρόσωπον) несмотря на то, что оно было скомпрометировано савелианами, употреблявшими его в обычном древнегреческом смысле для выражения модалистского понимания Пресвятой Троицы, при котором Божественные Лица, или Ипостаси, воспринимаются как онтологически вторичные производные единой Божественной природы.

Кроме того, термин πρόσωπον в отличие от трех других базовых богословских терминов - *ипостась* (ὑπόστασις), *природа* (φύσις) и *сущность* (οὐσία) - оказывается, во-первых, единственным не философским по своему происхождению, во-

вторых, широко распространенным в Священном Писании, и, в-третьих, тесно связанным с человеком. Таким образом, привлечение слова *лицо* (πρόσωπον), хорошо известного христианам и из Священного Писания, и по повседневному опыту личных отношений, позволило Великим Каппадокийцам развивать тро́ичное богословие в ясной экзистенциальной перспективе.

Выражая онтологические аспекты Божественного Откровения, Великие Каппадокийцы проводят различие между синонимичными понятийными парами *лицо* (πρόσωπον) и *ипостась* (ὑπόστασις) с одной стороны, и *природа* (φύσις) и *сущность* (οὐσία) - с другой. Причем в их тро́ичном богословии именно понятие *лицо* вместе с синонимичным ему понятием *ипостась* и понятие *природа* вместе с синонимичным ему понятием *сущность* задают два онтологически предельных понятийно-терминологических начала, не сводимых ни друг к другу, ни к чему бы то ни было другому. В антропологической перспективе богословский вывод о безоговорочно высшем онтологическом статусе Божественных Лиц делает невозможными любые магические установки на выстраивание «взаимовыгодного» обмена с Ними. Ведь люди ничего не могут дать Тем, Кто и без них обладает всей полнотой бытия. Для христиан общение с Отцом, Сыном и Святым Духом - это принятие всех Их даров в благодарности и любви.

ЛИТЕРАТУРА

Василий Великий, свт. 2003. Письма. Минск: Харвест. 496 с.

Иоанн (Зизиулас), митр. 2006. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 280 с.

Иоанн (Зизиулас), митр. 2012. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. Пер. с англ. М. Толстолуженко и Л. Колкера. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. XII, 412 с.

Лосев А.Ф. 2000. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Харьков: Фолио; М.: АСТ. 832 с.

Флоровский Г., прот. 2000. Век патристики и эсхатология. Введение. - В кн.: Флоровский Г., прот. Избранные богословские статьи. М.: Пробел. С. 228-242.

Anaxandrides. 1884. Fragmenta. - In: Comicorum Atticorum fragmenta. Bd. 2. Leipzig: Teubner, S. 135-164.

Aristote. 1964. Histoire des animaux. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres. 157 p.

Aristote. 1968. Histoire des animaux. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres. 155 p.
Aristote. 1969. Histoire des animaux. Vol. 3. Paris: Les Belles Lettres. 175 p.
Aristoteles. 1831. Problemata. - In: Aristotelis opera. Bd. 2. Berlin: Reimer. S. 859a-967b.
Basile, st. 1961. Basile, st. Lettres. T. 2. Paris: Les Belles Lettres. 225 p.
Euripides. 1981. Ion. - In: Euripidis fabulae. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press. P. 307-373.
Flavius Josephus. 1895. De bello Judaico libri VII. - In: Flavii Josephi opera. Bd. 6. Berlin: Weidmann. S. 3-628.
Florovsky G. 1975. The Patristic Age and Eschatology. An Introduction. - In: Florovsky G. The Collected Works of Georges Florovsky. Vol. 4. Belmont, MA: Nordland Publishing Company. P. 63-78.
Lexicon. 1996. A Greek-English Lexicon. Oxford: Clarendon Press. XXXI, 2042 p.
Hérodote. 1930. Histoires. T. 2. Paris: Les Belles Lettres. 196 p.
Hesiodus. 1970. Opera et dies. - In: Hesiodi opera. Oxford: Clarendon Press. P. 49-85.
Homerus. 1931. Ilias. Vols. 2, 3. Oxford: Clarendon Press.
Homerus. 1962. Odyssea. Basel: Helbing & Lichtenhahn. 456 s.
Pindarus. 1971. Pythia. - In: Pindari carmina cum fragmentis. Leipzig: Teubner. S. 59-121.
Plato Atheniensis Comic. 1880. Fragmenta. - In: Comicorum Atticorum fragmenta. Bd. 1. Leipzig: Teubner. S. 601-667.
Sophocles Atheniensis. 1977. Fragmenta. - In: Tragicorum Graecorum fragmenta. Bd. 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 99-1154.
Xenophon. 1920. Cynegeticus. - In: Xenophontis opera omnia. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press.
Zizioulas J.D. 1985. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 270 p.
Zizioulas J.D. 2006. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh: T&T Clark. XIV, 316 p.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

Humanity space *International almanac* VOL. 13, No 9, 2024: 815-827

DOI: 10.24412/2226-0773-2024-13-9-815-827
EDN: KLQDWL

Размышления о психотерапевтических подходах в работе семейных клубов трезвости

Д.П. Девяткин[1], А.И. Магай[1,2], Т.Б. Рязанова[3]

[1]Межрегиональное общественное движение в поддержку семейных клубов трезвости
109004, г. Москва, ул. Земляной Вал, д. 64
Interregional social movement in support of family sobriety clubs
Zemlyanoy Val str., 64, Moscow 109004 Russia
e-mail: pskt.doctor@yandex.ru

[2]Российский университет дружбы народов
117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6
Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba
Miklouho-Maklaya str., 6, Moscow 117198 Russia
e-mail: andrey.magay2023@gmail.com

[3]Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б
Orthodox St. Tikhon's Humanitarian University
Novokuznetskaya str., 23B, Moscow 115184 Russia
e-mail: ryazanova.t@pstgu.ru

Ключевые слова: семейные клубы трезвости, психологическое консультирование, духовно-ориентированная терапия, религиозное мировоззрение, диалог Т.А. Флоренской.
Key words: family sobriety clubs, psychological counseling, spiritually oriented therapy, religious worldview, spiritually oriented dialogue T.A. Florenskaya.
Резюме: Программа амбулаторной профилактики зависимого поведения «семейные клубы трезвости» действует в России с 1992 года. Помощь людям с зависимостями и членам их семей осуществляется в семейных терапевтических группах, большинство из которых действуют на приходах Русской Православной Церкви. В основе программы лежит разработанная протоиереем Алексием Бабуриным комплексная методика, сочетающая в себе особенности психотерапевтической программы, духовно-ориентированной реабилитации и пастырского попечения о больных. Сутью программы является изменение образа жизни страждущего на основе традиций православного религиозного мировоззрения, а психотерапевтические методики являются необходимой поддержкой в этом процессе. Анализ психотерапевтических подходов является предметом рассмотрения данной статьи.
Abstract: The program of outpatient prevention of dependent behavior “family sobriety clubs” has been operating in Russia since 1992. Assistance to people with

addictions and their family members is provided in family therapy groups, most of which operate in parishes of the Russian Orthodox Church. The program is based on a comprehensive methodology developed by Archpriest Alexy Baburin, combining the features of a psychotherapeutic program, spiritually oriented rehabilitation and pastoral care for patients. The essence of the program is to change the way of life of the sufferer based on the traditions of the Orthodox religious worldview, and psychotherapeutic techniques are necessary support in this process. The analysis of psychotherapeutic approaches is the subject of this article.
[Devyatkin D.P.[1], Magay A.I.[1,2], Riazanova T.B.[3] Reflections on psychotherapeutic approaches in the work of the family sobriety clubs**]**

Специалистами в области охраны психического здоровья уделяется большое внимание психотерапевтическим методикам, которые могут помочь в преодолении психических расстройств и расстройств поведения Духовно-ориентированные программы помощи оказывают влияние на мировоззрение человека и побуждают его к изменению всего жизненного уклада. Профессиональными врачами и психологами, священниками и социальными педагогами предпринимались попытки осмысления принципов терапии, лежащей в основе семейной профилактики зависимого поведения на базе программы «семейные клубы трезвости» (Бабурин, Соборникова, Маагй, Казьмина, 2016). Результаты этих исследований были опубликованы в материалах научных конференций и круглых столов, а в 2020 году были оформлены в коллективной монографии «Семейные клубы трезвости: современные технологии психосоциальной реабилитации людей с религиозным мировоззрением» (Копейко, Бабурин, Соборникова и др., 2020).

Семейные клубы трезвости появились в России в 1992 году, а их появление было связано с деятельностью священника Русской Православной Церкви протоирея Алексия Бабурина, который подробно ознакомился с мировым научным опытом семейной профилактики зависимостей по оригинальной методике хорватского психиатра Владимира Худолина. Худолин - хорватский психиатр, экс-президент Всемирной социально-психиатрической ассоциации, в 1964 году предложил современную методику внестационарной помощи зависимым, которая стала использоваться более чем в 35 странах по всему

миру (Худолин, 2016). Основой методики являлась деятельность сети терапевтических групп - семейных клубов трезвости, в которых реализовывался принцип семейной психотерапии и экологический подход к проблемам зависимого поведения.

В работе семейных сообществ использовались принципы психологического консультирования, подробно изложенные в классических трудах Р. Кочюнаса (2015). Психологические приемы этого психотерапевтического направления в большей степени могут быть отнесены к гуманистическому направлению современной психологии. Согласно представлениям Карла Роджерса, одного из теоретиков современной гуманистической психотерапии, каждый человек является уникальным, неповторимым и безусловно ценным. Это важное положение определяет психотерапевтическую позицию консультанта. Для руководителя семейной терапевтической группы, или ведущего клуба, бережное отношение к личности каждого члена клуба является важнейшим основанием его профессиональной деятельности (Горячева, Бабурин, Магай, 2017).

Но исчерпывается ли психотерапевтическая позиция клубного ведущего только лишь этим определением? В духовно-ориентированной программе для зависимых, опирающейся на принципы православного христианского мировоззрения, человеческая личность чрезвычайно значима и осмысливается, прежде всего, как образ Божий. Творение человеческой души Создателем определяет неразрывную связь человека с Творцом. А значит рассматривать зависимого вне этой связи оказывается недопустимым. С точки зрения специалистов программы «семейные клубы трезвости» принципы гуманистического подхода и консультативных практик на его основе в традиции духовно-ориентированной терапии должны быть осмыслены с позиции духовного подхода.

Как профессионалы, имеющие дело с разнообразием и широтой душевных переживаний, руководители семейных клубов трезвости стремятся уважительно относиться к проявлениям человеческой свободы и определения его воли. По мнению Кочюнаса в важнейшем из принципов терапии К. Роджерса «*акцентируется позитивная природа человека —*

свойственное ему врожденное стремление к самореализации» (Кочюнас, 1999: 10). Действительно, человек, избавившийся от зависимости, стремится вести сознательную трезвую жизнь. Примеры людей, пришедших к трезвости в семейных клубах трезвости, свидетельствуют, что у человека вдруг могут проявиться совершенно неожиданные способности и таланты: он пишет стихи, рисует, поет, были случаи, когда исцелившийся от страсти человек создал новую технологию иконописи. Как здесь не привести цитату К. Роджерса *«сама суть творчества - в его новизне»* (Роджерс, 1994: 412-415). Такой человек часто отмечает, что раньше и подумать не мог, не догадывался о своих талантах. Специалисты в таком случае говорят о том, что в результате личностного изменения происходит актуализация самореализации.

Согласно духовно-ориентированному подходу в психотерапии обретение трезвого образа жизни можно описать как то, что человек имеет возможность изменить греховное поведение только с Божией помощью. Николай Бердяев писал: *«Грех побеждается с великим трудом и побеждается он лишь силой благодати»* (Бердяев, 1926: 34). Благодать становится деятельной силой для того, кто имеет Веру. Святые Отцы Церкви отмечают, что «дела же веры - любовь, радость, мир, долготерпение, милосердие, благость (Гал. 5:22-23), смиренномудрие и похвала о Господе, упование на Бога, чтобы распять плоть, упокоиться от всяких дел, как упокоился и Бог от Своих (Евр. 4:10), взять крест свой и последовать за Ним (Мф. 10:38), жить Духом, достичь Духа, и такая вера и вменяется в праведность. Это есть дела веры» (Преп. Антиох Монах, 2015). Преподобный Исидор Пелусиот говорит о том, что *«по сочетании воедино и благочестия, и добродетели появляется в человеке совершенная и самая высокая благоискусность»* (Святой Исидор Пелусиот, 1859-1860, 493 диакону Кассиану).

Таким образом, творчество и возможность самореализации становятся дарами, которые получает человек, вступивший в борьбу с зависимостями, прибегая к Богу. И это положительное, светлое творчество, дающее человеку и его ближним радость и теплоту общения, красоту и гармонию

бытия. Однако, творчество, которое ставит своей целью лишь самореализацию, может быть и противоположным по своим проявлениям. Размышляя о творчестве, Н. Бердяев пишет: «В гуманизме была и великая ложь, восстание против Бога, готовилось истребление человека и угашение бытия. Но было и положительное искание человеческой свободы, было обнаружение творческих сил человека» (Бердяев, 1926: 43).

Наиболее важным в поведении консультанта Кочюнас считает проявление эмпатии. В подтверждении своих слов психолог приводит шесть необходимых и достаточных условий Карла Роджерса, способствующих позитивным изменениям личности, смысл которых можно свести к выражению эмпатии и принятия. Сам Роджерс подчеркивает: *«Эмпатическое понимание и безусловное уважение консультанта передаются клиенту даже при минимальной выраженности… Никакие другие условия не обязательны»* Из отрывка можно было бы сделать вывод о том, что одного «человеческого» отношения достаточно для того, чтобы начались позитивные изменения. Классики гуманистической школы психотерапии считают, что проявление эмпатии требует безоценочного отношения к клиенту со стороны консультанта.

В семейных клубах трезвости большое внимание уделяется созданию доброжелательной и доверительной атмосферы. Дружелюбие, сострадание, соучастие, основывающееся на христианском чувстве любви к ближнему, являются необходимыми качествами, к проявлению которых стремятся участники семейных терапевтических общин. Непременными условиями в устроении семейной обстановки непринужденного общения является организация чаепития и участие клубистов в приготовлении угощений к столу. В групповом общении реализуются принципы: не учить, не советовать, не навешивать ярлыков, избегать оценочных суждений. Частое высказывание, которое обычно звучит в «дружеском» разговоре как «ну, тут Вы, мамаша не правы, нельзя деньги давать на опохмелку», не может быть использовано на общине трезвости. Развивающая беседа в форме диалога по методу Т.А. Флоренской направлена на

развитие способности участников встречи к рассуждению и анализу последствий своего поведения. Неконструктивная критика и проявление негативного отношения к другому способны помешать терапевтической атмосфере, подобные проявления подвергаются модерации ведущего встречи, изменяется сам ход беседы.

Таким образом, создание доверительной атмосферы общения, психологического климата на основе эмпатии является важным условием групповой работы, однако не является самодостаточным, единственным условием семейной терапевтической беседы. В духовно-ориентированной терапии считается, что источником изменений и необходимого исцеления является действие Благодати Божией. Позиция участников встречи в этой связи не может носить безоценочный и нравственно нейтральный характер. Проявления нравственно негативного поведения осмысливаются участниками встречи с точки зрения религиозного мировоззрения, ведущим беседы и участниками говорится о влиянии добра и зла на жизнь человека в традиции православного учения. Формой передачи смыслов может стать опыт другого участника беседы, или знаковая история из жизни клубного сообщества. Профессиональные участники беседы могут высказать авторитетную позицию, основанную на знаниях и опыте. Негативная смысловая позиция не осуждается, но и не поддерживается участниками встречи, предлагаются другие способы преодоления кризисной ситуации. При этом со стороны руководителя группы требуется молитвенное обращение к Богу с просьбой о вразумлении и устроении беседы согласно принципам духовно-ориентированного диалога (Магай, Бабурин, Копейко, Борисова, 2018).

Методология духовно-ориентированного диалога была разработана и практически апробирована православным психологом Т.А. Флоренской (1991) в диссертационном исследовании. Осмысление глубины происходящих во время психотерапии процессов можно встретить и у представителей светских направлений психологической помощи. Так, Кочюнас говорит о том, что J. Bugental, рассуждая о тайне и знании, говорил: *«Психотерапевты обязаны много знать, но*

одновременно испытывать преклонение и покорность перед тайной» (Кочюнас, 2015: 18).

Размышляя об условиях психотерапевтической среды, Карл Роджерс считает, что необходимо «с*оздать благоприятный климат консультирования, подходящий для самоисследования и распознавания факторов, мешающих росту личности; поощрять открытость клиента опыту, уверенность в себе, спонтанность»*. Важный фактор в этом процессе: «*не следует проявлять излишнее любопытство. Консультант не должен походить на детектива».* Избыточная профессиональная позиция консультанта может спровоцировать клиента на недоверие к изменению в процессе психотерапии, а в ряде случаев лишает инициативности в выработке суждений и принятии важных заключений. Комментируя этот процесс, специалисты в области мотивационного консультирования Роллник и Миллер утверждают, что положительное изменение в поведении зависимого становится результатом внутреннего выбора человека (Миллер, Роллник, 2024).

В семейном клубе трезвости ведущий терапевтической общины часто оказывается перед сложным выбором - надо ли «вывести на чистую воду», сделать исчерпывающее заключение, или истолковать слова участника группы, а может быть предложить собственную программу действий по преодолению кризисной ситуации? Любое такое решение не удовлетворяет требованиям духовно-ориентированной терапии, так как ограничивает свободу в диалоге человека и Бога. По рассуждению преподобного Паисия Святогорца «*Чаще всего люди сначала ищут сочувствия и помощи у других людей, и только когда не получат того, на что рассчитывали, обращаются к Богу… Мало верить в Бога, надо доверять Ему. Мы получаем помощь Божию благодаря доверию Ему*» (Святой Паисий Свтогорец, 2021: 10). Изучая наследие русского философа А.Ф. Лосева, протоиерей Алексий Бабурин приводит высказывание ученого о том, что «*доверие выше веры. Вера в Бога* - *теория. Доверие Богу* - *практика. Доверять значительно тяжелее, чем верить*» (Отец Валерий Мохов, 1993: 644). Результатом доверия становится принятие смыслов, которые

побуждают к преображению жизни страждущего. Под влиянием такой трансформации формируется внутренняя убежденность в необходимости следования этим изменениям. В научной литературе можно встретить представление о внешней и внутренней форме религиозного сознания, проявление которых состоят как в формальном следовании религиозным предписаниям и установкам, так и в осознании и погружении в духовные смыслы и ценности (Олпорт, 2002). Принято считать, что опора на внутреннюю религиозную осмысленность является более значимой для развития и духовного становления личности. Если приложить эти идеи к работе терапевтической общины семейных клубов трезвости, то в таком случае следование лишь внешней программе действий может затруднить путь к трезвости (Бабурин, Магай, Рязанова, 2024). А действия, осуществляемые с помощью Божественного промысла, приближают ее к конечной цели. Так, преподобный Порфирий Кавсокаливит замечает: «Как Он (Бог) с благородством стучит в двери нашей души, так и мы будем благородно просить того, чего желаем. И если Господь не отвечает, будем прекращать просить о том. Если Бог не дает нам то, чего мы так усиленно просим, то для этого у Него есть своя причина. У Бога тоже есть Свои «тайны». Если мы верим в Его благой промысел, если верим в то, что Ему известно исключительно все в нашей жизни и Он всегда хочет добра, почему нам не довериться Ему?» (Порфирий Кавсокаливит (Баирактарис), 2011).

«В процессе консультирования чувство безопасности клиента важнее, чем требования консультанта», - продолжает размышлять о психологическом консультировании Кочунас. Во время терапии у консультанта возникает живой отклик на слова клиента, который сопровождается собственными размышлениями и переживаниями, а в ряде случаев эмоции консультанта могут «выплеснуться» вовне в виде требований соблюдения правил или выполнения определенной программы действий.

На встречах семейного клуба трезвости также можно встретить ситуацию, когда кто-либо из клубистов во время

напряженной беседы отвлекается на общение по телефону или по-другому выражает свое «отсутствие» в общем терапевтическом круге. Особенно вызывает неудовольствие тот факт, когда это носит выраженный демонстративный характер. Руководитель семейной группы сталкивается с дилеммой: сделать замечание о нарушении правил группы - вызвать чувство обиды, а может быть и оттолкнуть от дальнейшего посещения встреч; не сделать - это может неблагоприятно повлиять на атмосферу встречи, а среди ее участников спровоцировать конфликт по типу «а, что, так можно было». Зачастую такой клиент «включается» только тогда, когда вопрос касается его лично, проблемы же других оставляют его равнодушным. Из опыта семейной групповой терапии можно утверждать, что такое эгоистическое, потребительское отношение к группе не способствует позитивным изменениям в собственной семейной ситуации. Эффективность решения личных проблем напрямую коррелирует с тем, насколько «я» готов сочувствовать и помогать другим в аналогичных проблемах.

Духовно-ориентированный подход в вопросах свободы воли и выбора человеком своего поведения можно обозначить простой фразой «невольник - не богомольник». Философ Н. Лосский, размышляя о свободе воли, пишет: «В Царстве Божием нет ни одного из перечисленных ограничений свободы: всякий член Царства Божия обладает совершенною свободою действия, так как всякое хотение его встречает поддержку в остальных членах Царства Божия и содействие благодатной силы Божией, а потому осуществляется без всякого умаления; обладая совершенною полнотой Истины, члены этого Царства совершают выбор, обозревая все бесчисленное множество возможностей, и не встречают при этом никакого противодействия со стороны других своих хотений, так как выбор их без колебаний и ошибок направляется в сторону абсолютного добра и абсолютной красоты» (Лосский, 1991). Священное Писание проявлением истинного свободного волеизъявления человека указывает возможность покаяния: «Так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не

имеющих нужды в покаянии». (Лк.15:7). Покаяние является необходимой частью важного религиозного понятия метанойи, которое в различном переводе может означать и «раскаяние», и «изменение ума». В духовно-ориентированной терапии изменение поведения страждущего является результатом его свободного выбора, который основывается на исправлении и мыслей, и чувств, и воли в результате деятельного покаяния (Магай, Рязанова, 2023).

В практическом плане можно было бы говорить о том, что «свобода воли предполагает и свободу быть эгоистом». Возможно, человеку необходимо время на созревание, определение своей позиции и в вопросе пользоваться ли телефоном на группе, или нет. В то же время грубое несоблюдение правил группы, ставящее под угрозу возможность групповой работы, является показанием к тому, чтобы деятельно исправить поведение участника группы, направить его усилия на выработку навыков адаптивных способов совладания в текущей ситуации.

Следующие положение отражает то, как консультирование влияет как клиента, так и на терапевта, который также изменяется в процессе контакта с клиентом. Согласно одному из законов Ньютона «действие равно противодействию». Кочюнас пишет: «*По мнению C. Jung (цит. по: May, 1967), здесь происходит процесс слияния, в котором изменяются как консультант, так и клиент: "Встреча двух личностей подобна соединению химических субстанций; если возникает реакция, они обе изменяются. Считается, что доктор оказывает влияние на пациента в каждом случае эффективного лечения психики, но это влияние возможно, если и на него влияет пациент»*. Консультанту необходимо быть готовым к неудачам: *«Консультант должен понимать ограниченность своих возможностей… Не следует ожидать непосредственного эффекта от каждой отдельно взятой консультативной встречи…это процесс, в котором заметные улучшения сменяются ухудшениями»*. Значимость фигуры консультанта и его ценностных ориентаций для терапии подчеркивают специалисты в области духовно-ориентированной

терапии (Шубина, 2022).

В семейном клубе трезвости позиция руководителя сопряжена со *здоровым недоверием к себе.* Из опыта практической работы в группе можно заметить, что самоуверенность ведущего делает его косным и близоруким в общении со страждущими. И здесь необходимо подчеркнуть - без уверенности и убежденности в своей позиции не может быть хорошего ведущего, но уверенность, опирающаяся на «самость» способна погубить талант даже одаренного ведущего. В духовно-ориентированной терапии преобладающим мотивом консультанта является смирение, ненадеяние на себя и упование на помощь Божию. Часто в гуманистической подходе преобладающим мотивом психотерапевта является самонадеяние, что не может быть приемлемым для ведущего семейной клубной общины. Можно говорить о том, что талант призван быть «накапливающим», а не расточающим.

Аппелируя к словам К. Роджерса о том, что «единственный образованный человек - это тот, кто научился учиться и меняться», стоит отметить важность духовного направления, в сторону которого происходит изменение. Когда консультант полагается только на свои знания или мнение своих коллег, насколько бы опытны и искушены они не были, Господь непременно посрамит такую самоуверенность. Непринятие Божественной воли Творца делает даже доброе дело, но творящееся горделивым сознанием - не «приятным» Ему. И вновь с прежней остротой можно поставить вопрос выбора между добром и злом, который волновал Н. Бердяева: «*Торжествует антихристианский гностицизм, потому что христианство не раскрывает своего христианского гнозиса. И так во всем. Мы подходим к последнему пределу. Секулярная, гуманистическая, нейтральная культура становится все менее и менее возможной. Никто больше не верит в отвлеченную культуру. Повсюду человек стоит перед выбором. Мир разделяется на противоположные начала. Далее не может все происходить так, как происходило в новой истории*» (Бердяев, 1926: 43).

В завершении этой статьи хотелось бы привести собственный опыт, когда в самых безнадежных ситуациях во

время терапевтической встречи на семейном клубе трезвости, когда приходится ощущать свое полное бессилие помочь человеку (например, запущенная третья стадия алкоголизма или многолетняя «героиновая система»), подобные ситуации становятся громкими историями исцелений. Когда консультант полагается только на свои силы, такая близорукость закрывает дорогу Благодати Божией. А, как только сложность проблемы силой очевидной непреодолимости пригвождает к стенке мою «самость», как только ведущего охватывает спасительное осознание собственного бессилия - тут же «открывается портал» для действия сил Спасителя. Необходимо помнить слова Священного Писания «сила Божия в немощи совершается» (2 Кор: 12: 9-9). В семейном клубе трезвости главным и решающим качеством ведущего необходимо признать умение, по словам митрополита Антония Сурожского, быть «перчаткой хирурга», где Целителем является сам Христос (Митрополит Антоний Сурожский, 2023).

ЛИТЕРАТУРА

Бабурин А.Н., Магай А.И., Рязанова Т.Б. 2024. Особенности ценностных и религиозных ориентаций участников семейной духовно-ориентированной реабилитационной программы для людей с расстройствами поведения «Семейные клубы трезвости». - Наркология. 23 (6): 27-44. DOI: 10.25557/1682-8313.2024.06.27-44.

Бабурин А.Н., Соборникова Е.А., Магай А.И., Казьмина Е.А. 2016. Семейные клубы трезвости как подход в реабилитации лиц, зависимых от алкоголя и их созависимых родственников. - Вопросы наркологии. 11-12: 101-103.

Бердяев Н.А. 1926. Спасение и творчество. (Два понимания христианства). - Путь. 2: 26-46.

Всегда радуйтесь. Советы и мысли святых отцов и современных греческих проповедников. Сост. Е.А. Зубкова, Е.Е. Вершинина. М.: Вольный Странник, 2019. 176 с.

Горячева А.А. Бабурин А.А., Магай А.И. 2017. Концептуальные основы деятельности Викариатской школы подготовки работников семейных клубов трезвости. - В сб.: Социальное служение Православной Церкви: проблемы, практики, перспективы. СПб: Издательство РХГА. С. 254-259.

Копейко Г.И., Бабурин А.Н., Соборникова Е.А., Казьмина О.Ю., Мошкова И.Н., Гусев Г.В., Магай А.И., Казьмина Е.А., Иконникова Е.Ю., Бердичевский А.А., Потапова Ю.А., Горячева А.А., Устинов Н.В., Ениколопов С.Н. 2020. Семейные клубы трезвости: современные

технологии психосоциальной реабилитации людей с религиозным мировоззрением. М.: МАКС Пресс. 88 с.
Кочюнас Р. 1999. Основы психологического консультирования. М.: Академический проект. 240 с.
Кочюнас Р. 2022. Психологическое консультирование. М.: Академический Проект. 222 с.
Лосский Н.О. 1991. Свобода воли. Избранное. М.: Правда. 624 с.
Магай А.И., Бабурин А.Н., Копейко Г.И., Борисова О.А. 2018. Духовно-ориентированный диалог в практике семейной трезвенной работы на приходах Русской православной Церкви. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 7 (5): 960-967.
Магай А.И., Рязанова Т.Б. 2023. Диалогический подход в понимании проблем психического здоровья. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 12 (3): 367-384.
Миллер У.Р., Роллник С. 2024. Мотивационное консультирование. Как помочь людям измениться. М.: Эксмо. 544 с.
Митрополит Антоний Сурожский. 2023. Учитесь молиться. М.: Терирем. 208 с.
Олпорт Г. 2002. Становление личности. Избранные труды М.: Смысл. 462 с.
Отец Валерий Мохов. 1993. Алексей Феодорович Лосев и православие. Мысль и жизнь: к столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. Сборник статей. Уфа: Башкирский гос. ун-т. 644 с.
Порфирий Кавсокаливит (Баиректарис). Поучения. 2011 [Электронный ресурс]. URL: https://predanie.ru/book/74553-poucheniya/ (01.01.2024).
Преподобный Антиох Монах. 2015. Всеобъемлющее собрание (Пандекты) Богодухновенных Святых Писаний. Пер., коммент. П.К. Доброцветова; ред. пер. Д.Е. Афиногенова. М: Сибирская благозвонница, 750 с.
Роджерс К. 1994. К теории творчества. Взгляд на психотерапию, становление человека. М.: Прогресс. 480 с.
Творения Святаго Исидора Пелусиота. 1859-1860. Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М: В тип. В. Готье. 34. 1(1859): 468, VIII.
Флоренская Т.А. 1991. Диалог в практической психологии. М.: Издательство ИП АН СССР. 244 с.
Худолин В. 2016. Клуб леченых алкоголиков. М.: МОД СКТ. 84 с.
Шубина Е.Ф. 2022. Размышление о духовной составляющей в диалоге в диалогическом подходе Т.А. Флоренской в сравнении с клиент-центрированной психотерапией К. Роджерса. - Гуманитарное пространство. Международный альманах. 11 (3): 472-485.

Поступила / Received: 11.11.2024
Принята / Accepted: 22.11.2024

О ЖУРНАЛЕ

Гуманитарное пространство (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) издается с 2012 года. Публикуются статьи, являющиеся результатом научных исследований. К печати принимаются оригинальные исследования, содержащие новые, ранее не публиковавшиеся результаты, обзоры, аналитические и концептуальные разработки по конкретным проблемам гуманитарных и естественных наук.

Издание зарегистрировано в Международном Центре ISSN в Париже (идентификационный номер печатной версии: ISSN 2226-0773).

Выходит 4 номера в год, а так же дополнения в виде приложения к журналу.

Альманах представлен во многих базах данных и каталогах: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Интеллектуальная система тематического исследования наукометрических данных (ИСТИНА), Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка (Cyberleninka) и др.

В связи с Федеральным законом от 29 декабря 1994 г. № 77-ФЗ «Об обязательном экземпляре документов», экземпляры сдаются в «Российскую книжную палату / филиал ИТАР-ТАСС». Один экземпляр остается в «РКП / филиал ИТАР-ТАСС», который является единственным источником Государственной регистрации отечественных произведений печати и отражения их в государственных библиографических указателях.

Издание поступает в основные фондодержатели РФ, перечень которых утвержден в законодательном порядке в соответствии с приказом Министерства культуры Российской Федерации от 29 сентября 2009 г. № 675 г. Москва «Об утверждении перечней библиотечно-информационных организаций, получающих обязательный федеральный экземпляр документов».

Осуществляется дополнительная адресная рассылка по территории РФ и за рубежом.

ABOUT THE JOURNAL

Humanity space (Гуманитарное пространство. Международный альманах = Humanity space. International almanac) has been published since 2012. Articles that are the result of scientific research are published. Texts could be original researches, containing new, previously unpublished results, surveys, analytical and conceptual manuscripts on specific issues of the humanities and natural sciences.

Publication is registered in the ISSN International Centre in Paris (identification number printed version: ISSN 2226-0773).

There are 4 issues per year, as well as supplements in the form of an appendix to the journal.

Almanac is presented in many databases and directories: Zoological Record (Web of Science), ZooBank, EBSCO, ERIH PLUS, Index Copernicus International, Genamics JournalSeek, Google Scholar, Intellectual System of the Thematic Research of Scientific Metric Data (ISTINA), Russian Science Citation Index (RSCI), Cyberleninka etc.

In connection with the Federal Law of December 29, 1994 No 77-FZ "On Obligatory Copy of Documents", copies shall be in "Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS". One copy remains in "Russian Book Chamber / Branch ITAR-TASS" which is the only source of state registration of Russian printed publications, and their reflection in the state bibliographies.

The publication goes to major holders of the Russian Federation, the list of which is approved by law in accordance with the order of the Ministry of Culture of the Russian Federation dated 29 September 2009 Moscow No 675 "On approval of the lists of library and information organizations receiving federal mandatory copy of the documents".

Additional targeted mailing is carried out on the territory of the Russian Federation and abroad.

Содержание // Contents

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ / PHILOSOPHICAL SCIENCES

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ / PSYCHOLOGICAL SCIENCES